ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ
۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اکتوبر ـــــــــ دسمبر ۱۹۹۹ء

—: ایڈیٹر :—

سیّد جلال الدّین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۱۸ شمارہ ۴

اکتوبر ـــــــــ دسمبر ۱۹۹۹ء

جمادی الثانی ـــــــــ شعبان ۱۴۲۰ھ

زرتعاون

اندرون ملک	ـــــــــ	فی شمارہ	۲۰ روپے
ـــــــــ	ـــــــــ	سالانہ	۷۵ روپے
ـــــــــ	لائبریری وادارے	سالانہ	۱۰۰ روپے
بیرون ملک	ـــــــــ (انفرادی)	"	۳۵۰ روپے
ـــــــــ	ـــــــــ (ادارے)	"	۵۰۰ روپے
پاکستان	ـــــــــ (انفرادی)	"	۱۵۰ روپے
ـــــــــ	ـــــــــ (ادارے)	"	۲۰۰ روپے

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے نازپرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

انسانی حقوق اور اسلامی ریاست (۳) — سید جلال الدین عمری — ۵

تحقیق وتنقید

مسند سعد بن ابی وقاص ۔ ایک تعارف — ڈاکٹر محمد عتیق الرحمٰن — ۲۱

بحث ونظر

رؤیتِ ہلال ۔ اختلاف مطالع اور فلکی حساب (۲) — مفتی محمد صباح الدین قاسمی — ۳۶

ترجمہ وتلخیص

امامت عظمیٰ کا قیام (علامہ ابن عبدالبرؒ کی آراء کی روشنی میں) — ڈاکٹر عبداللہ بن ابراہیم الطریقی — مترجم: مولانا محمد جرجیس کریمی — ۶۷

سیر وسوانح

علامہ ابن سلّام ہرویؒ (حیات وخدمات) — پروفیسر نور احمد شاہتاز — ۱۰۱

تعارف وتبصرہ

برصغیر میں مطالعۂ قرآن — ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی — ۱۱۳
مولانا مسعود عالم ندوی ۔ حیات اور کارنامے — " — ۱۱۴
فہرست مضامین ومضمون نگاران سنہ ۱۹۹۹ء — ۱۱۷

اس شمارہ کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد عتیق الرحمٰن
خدا بخش لائبریری ۔ پٹنہ

۲۔ مفتی محمد صباح الدین قاسمی
شعبۂ دینیات (سنی) مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ پروفیسر نور احمد شاہتاز
اسکالرز اکیڈمی ۔ کراچی ۔ پاکستان

۴۔ ڈاکٹر عبداللہ بن ابراہیم الطریقی
استاذ جامعۃ الامام محمد بن سعود الاسلامیہ ۔ ریاض

۵۔ مولانا محمد جنید کریمی
رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی ۔ علی گڑھ

۶۔ ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی
رکن ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی ۔ علی گڑھ

۷۔ سید جلال الدین عمری
سکریٹری ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی علی گڑھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حرفِ آغاز

انسانی حقوق اور اسلامی ریاست

(۳)

سید جلال الدین عمری

معاشی خوشحالی

اسلام معاشی خوشحالی کو غلط نہیں سمجھتا بلکہ اس کا وعدہ ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ کے احکام کا پابند رہے اور اس کے ہاتھوں اللہ کے دین کی اقامت ہو جائے تو اسے معاشی خوش حالی ملے گی۔ ارشاد ہے:

وَلَوْ اَنَّهُمْ اَقَامُوا التَّوْرٰىةَ	اگر وہ قائم کرتے توریت اور انجیل
وَالْاِنْجِيْلَ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَيْهِمْ	کو اور اس (قرآن) کو جو ان کے رب
مِنْ رَّبِّهِمْ لَاَكَلُوْا مِنْ	کی طرف سے ان پر نازل ہوا ہے تو
فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ اَرْجُلِهِمْ	اپنے اوپر (آسمان) سے بھی کھاتے
مِنْهُمْ اُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَ	اور اپنے پیروں کے نیچے (زمین کے
كَثِيْرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا	اندر) سے بھی۔ ان میں سے کچھ تو راہِ
يَعْمَلُوْنَ	اعتدال پر قائم ہیں۔ لیکن ان میں سے
(مائدۃ : ۶۶)	بیشتر وہ ہیں جو برے کام کر رہے ہیں۔

مال کی اہمیت کو اسلام نے نظر انداز نہیں کیا ہے بلکہ اسے تسلیم کیا ہے اور اسے زندگی کے قیام و بقا کا ذریعہ کہا ہے۔ ارشاد ہے:۔

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَآءَ اَمْوَالَكُمُ	اپنے اموال، جنھیں اللہ تعالیٰ نے
الَّتِيْ جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيٰمًا	تمہارے قیامِ حیات کا ذریعہ بنایا ہے،
(نساء: ۵)	نادانوں کے حوالہ مت کرو۔

مال آدمی کے پاس ہو اور وہ اسے نیکی کی راہ میں خرچ کرے تو وہ قابلِ رشک ہے۔
حدیث شریف میں آتا ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

لا حسد إلا فی اثنتین	حسد (رشک) تو بس دو آدمیوں
رجل اتاہ اللہ مالا	پر ہے۔ ایک وہ شخص جسے اللہ نے
فسلطہ علی ھلکتہ فی	مال دیا اور اس نے اپنے مال کو راہ حق
الحق، ورجل اتاہ اللہ	میں لٹانے پر لگا دیا۔ دوسرا وہ شخص
الحکمۃ فھو یقضی بہا	جسے اللہ نے حکمت (فہم دین) سے نوازا
ویعلمہا [1]	وہ اس کے ذریعہ فیصلہ کرتا ہے اور اس
	کی دوسروں کو تعلیم دیتا ہے۔

حضرت سعدؓ کی روایت ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

ان اللہ یحب العبد	بے شک اللہ تعالیٰ محبت کرتا ہے
التقی الغنی الخفی [2]	اس بندہ سے جو صاحب تقویٰ ہے،
	غنی اور تونگر ہے اور پوشیدہ رہتا ہے۔

مطلب یہ کہ وہ غنی خاموشی سے اپنی دولت صرف کرتا ہے۔ اس کا اظہار اور نام و نمود نہیں چاہتا بلکہ اپنے آپ کو پس پردہ رکھتا ہے۔ اللہ کو بہت محبوب ہے۔
حضرت عمرو بن العاصؓ کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

نعم المال الصالح للرجل الصالح [3]	مالِ صالح اچھا ہے مردِ صالح کے لیے

مال جائز طریقہ سے حاصل ہو اور وہ نیک ہاتھوں میں ہو تو یہ ناپسندیدہ نہیں بلکہ پسندیدہ چیز ہے۔ یہ اللہ کے دین اور اس کے بندوں کی خدمت کا ایک عمدہ ذریعہ ہے۔
اس سے معلوم ہوا کہ جائز حدود میں کسبِ مال کی کوشش غلط نہیں ہے۔ اسلام اس کے مواقع اور سہولتیں فراہم کرتا ہے۔

---

[1] مشکوٰۃ، کتاب العلم، بحوالہ بخاری و مسلم
[2] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الرقاق باب استحباب المال والعمر للطاعۃ
[3] رواہ احمد ورواہ البغوی فی شرح السنۃ (مشکوٰۃ / کتاب الامارۃ والقضاء باب رزق الولاۃ وہدایاہم)

حکومت کی ذمہ داری

اسلامی ریاست رفاہی ریاست ہے، جو شخص بھی اپنی بنیادی ضروریات پوری نہ کرسکے اسلامی ریاست ان کی تکمیل کرے گی۔ وہ ہر اس فرد کی کفالت کی ذمہ دار ہے جو نادار اور اپنا معاشی بوجھ اٹھانے کے قابل نہ ہو۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے معاشی کفالت کا جو اعلان فرمایا اس کا ذکر حضرت ابوہریرہؓ نے ان الفاظ میں کیا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے:۔

فلما فتح الله عليه الفتوح قال أنا اولى بالمومنين من انفسهم فمن مات وعليه دين ولم يترك وفاء، فعلي قضاؤه، ومن ترك مالا فلورثته، وفي رواية من ترك دينا او ضياعا فليأتني فأنا مولاه وفي رواية من ترك مالا فلورثته، ومن ترك كلا فإلينا۔[1]

جب اللہ تعالیٰ نے فتوحات کا دروازہ آپ پر کھول دیا تو آپ نے اعلان فرمایا: میں مومنین کی جانوں سے زیادہ ان سے قریب ہوں، جس کسی کا انتقال ہوجائے، اس پر قرض ہو اور وہ اس کی ادائیگی کے لیے کوئی چیز نہ چھوڑے تو اس کا ادا کرنا میرے ذمہ ہوگا اور کوئی مال چھوڑ کر جائے تو وہ اس کے ورثا کا ہوگا، ایک روایت میں ہے جو شخص قرض یا اہل وعیال جن کے ہلاک ہونے کا خطرہ ہو، چھوڑ کر جائے، وہ میرے پاس آئیں، میں ان کا والی اور سرپرست ہوں۔ ایک اور روایت میں ہے کہ جو مال چھوڑ کر دنیا سے جائے تو وہ اس کے ورثا کا ہوگا اور جو کوئی بوجھ (قرض یا مفلس اہل وعیال) چھوڑ کر جائے تو وہ ہمارے ذمہ ہوگا۔

---

[1] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب البیوع، باب الفرائض بحوالہ بخاری ومسلم نیز ملاحظہ ہو باب الافلاس والانظار

مدینہ کے ابتدائی دور میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ یہ تھا کہ جب کسی کا انتقال ہوتا تو آپ دریافت فرماتے کہ کیا اس پر کوئی قرض ہے اور ہے تو کیا اس نے اتنا مال چھوڑا ہے کہ اس سے قرض ادا ہو سکے؟ اگر بتایا جاتا کہ اس کے مال سے قرض کی ادائیگی ہو سکتی ہے تو آپ اس کی نماز جنازہ پڑھتے ورنہ فرما دیتے کہ جاؤ تم لوگ نماز پڑھ لو۔

(یہ تہدید تھی کہ لوگ قرض کے معاملہ میں بے احتیاطی سے کام نہ لیں اور مرنے سے پہلے اس کا انتظام کریں) البتہ کبھی کوئی شخص میت کی طرف سے قرض کی ادائیگی کا ذمہ لے لیتا تو آپ اس کی نماز جنازہ پڑھتے تھے [1] لیکن بعد کے دور میں آپ نے یہ ذمہ داری خود لے لی۔

فلما فتح اللہ علیہ الفتوح (جب اللہ تعالیٰ نے فتوحات کا سلسلہ آپ کے لیے شروع کر دیا) کے الفاظ بتاتے ہیں کہ ریاست پر ناداروں کی کفالت یا مستحق اور مفلس قرض داروں کے قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری اس وقت عائد ہو گی جب کہ وہ اس موقف میں ہو۔ اس موقف میں ہوتے ہوئے اپنی اس ذمہ داری کو اپنے وسائل کے لحاظ سے پوری طرح یا حسب استطاعت وہ ادا نہ کرے تو اپنے فرض کے ادا کرنے میں کوتاہی کرے گی اور گناہ گار ٹھہرے گی۔ [2]

دنیا مقصود نہ بن جائے

اسلام نے جائز ذرائع سے معاشی ترقی پر پابندی عائد نہیں کی ہے۔ اس معاملہ میں فرد کو ریاست کا تعاون حاصل ہوگا۔ معاشی لحاظ سے کم زور اور نادار افراد اور طبقات کی وہ مدد کرے گی۔ اس کے ساتھ اسلام اس بات کی طرف بار بار توجہ دلاتا ہے کہ دنیا کی زندگی مقصود نہ بن جائے۔ اس کی ہوس اور اس کے حصول کی تڑپ میں انسان خدا کی یاد سے غافل نہ ہو جائے۔

---

[1] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب البیوع، باب الافلاس والانظار۔ بحوالہ بخاری

[2] ابن حجر، فتح الباری: ۵/۲۴۵ دار الفکر۔ بیروت ۱۹۹۳ء

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا	اے ایمان والو! تمہارے اموال
تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ	اور تمہاری اولاد تمہیں اللہ کی یاد سے
عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَٰلِكَ	غافل نہ کر دے۔ جو ایسا کریں وہی نقصان
فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (المنافقون:۹)	اٹھانے والے ہیں۔

انسان بندۂ دنیا بن جائے اور مال و دولت سمیٹنے میں لگ جائے تو آخرت اس کی نگاہ سے اوجھل ہونے لگتی ہے۔ یہ بہت بڑا نقصان ہے۔ اس لیے قناعت کی تعلیم اور ترغیب دی گئی ہے کہ آدمی اپنی ضروریات کا دائرہ محدود رکھے اور اسے زیادہ وسعت نہ دے۔ حضرت عثمان بن عفانؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

ليس لابن آدم حق في	ابن آدم کا (اس دنیا میں) کوئی حق
سوى هذه الخصال، بيت	نہیں ہے سوائے ان چیزوں کے۔ گھر
يسكنه وثوب يواري به عورته	جس میں وہ رہے، کپڑا جس سے وہ
وجلف الخبز والماء[1]	قابل ستر مقامات کو چھپا سکے اور سوکھی
	روٹی اور پانی۔

حضرت بریدہ اسلمیؓ کی روایت میں اوپر کی بیان کردہ ضروریات زندگی میں سے بعض اور ضروریات کا بھی ذکر ہے۔ ساتھ ہی قناعت کی تعلیم ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

يكفي احدكم من الدنيا	تم میں سے کسی بھی شخص کے لیے
خادم ومركب[2]	اس دنیا سے ایک خادم اور سواری کافی ہے۔

ابو ہاشم بن عتبہؓ نے زندگی کے آخری لمحات میں افسوس کرتے ہوئے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا تھا کہ ایک وقت آئے گا کہ تمہارے سامنے اموال تقسیم ہوں گے۔ تمہارے لیے ان میں سے ایک خادم اور ایک سواری جو اللہ کی

---

[1] مشکوٰۃ، کتاب الرقاق، بحوالہ ترمذی

[2] مسند احمد: ۳۶۰/۵ دارمی، کتاب الرقاق، باب یکفی من الدنیا۔

راہ میں جہاد کے کام آئے کافی ہے۔ میں نے وہ زمانہ پایا بھی اور بہت سامال جمع بھی کیا۔ کاش میں اس عہد پر قائم رہتا جو آپ سے کیا تھا۔[1]

عزت وآبرو کا حق

انسان کے اندر خودداری اور عزتِ نفس کا فطری جذبہ پایا جاتا ہے۔ اس کا یہ حق ہے کہ اس کی تحقیر و تذلیل نہ ہو، اسے بدنام اور رسوا نہ کیا جائے اور معاشرہ میں اسے عزت واحترام کی نظر سے دیکھا جائے۔ اسلام نے اسے اخلاقی اور قانونی حیثیت دی ہے۔ اسلام کے نزدیک کسی شریف اور مہذب انسان کی عزت وآبرو سے کھیلنا سنگین جرم ہے۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے پاک دامن اور سیدھی سادی عورت پر بدکاری کے جھوٹے اور بے ثبوت الزام کو 'کبائر' (بڑے گناہ) میں شمار فرمایا ہے۔ حدیث میں ہے کہ آپ نے 'کبائر' کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا۔

.... وقذف المحصنات	.... اور پاک دامن، بھولی بھالی مومن
الغافلات المومنات[2]	عورتوں پر تہمت لگانا۔

قرآن مجید نے اس شنیع حرکت پر اسّی کوڑوں کی سزا رکھی ہے۔

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ	جو لوگ پاک دامن اور شریف
ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ	عورتوں پر (زنا کی) تہمت لگائیں اور
فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً	اس پر چار گواہ نہ پیش کریں تو ان کو اسّی
وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا	کوڑے مارو اور کبھی ان کی گواہی
اُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ (النور: ۴)	قبول نہ کرو۔ یہی لوگ فاسق ہیں۔

آیت میں پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت کا حکم بیان ہوا ہے۔ یہی حکم شریف اور با اخلاق مرد کا بھی ہے۔ اگر اس پر زنا کی تہمت لگائی جائے اور اس کا ثبوت نہ فراہم کیا جائے تو اس کی بھی یہی سزا ہے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ تہمت

---

[1] ترمذی، ابواب الزہد، باب ..... ابن ماجہ، کتاب الرقاق، باب الزہد فی الدنیا

[2] مشکوٰۃ، کتاب الایمان، باب الکبائر و علامات النفاق، بحوالہ بخاری و مسلم

لگانے والا مرد ہے یا عورت، بشرطیکہ وہ عاقل و بالغ ہو۔

زنا کی تہمت کے بارے میں یہ صریح حکم ہے۔ زنا کے علاوہ کوئی اور تہمت لگائی جائے جیسے فاسق و فاجر کہا جائے یا چور اور شرابی قرار دیا جائے تو اس پر یہ حد تو جاری نہیں ہوگی البتہ اس کی تعزیر ہوگی۔ تعزیر میں کوڑوں کے ساتھ وقت ضرورت سزائے قید بھی دی جاسکتی ہے۔

اہل علم کا اتفاق ہے کہ 'تعزیر' شریعت کی قائم کردہ 'حد' سے کم ہونی چاہیے۔ یہ کتنی ہو اس میں اختلاف ہے۔ ایک حدیث میں ہے:۔

لا یجلد فوق عشر جلدات	اللہ کے حدود میں سے کسی حد کے
الا فی حد من حدود اللہ[1]	علاوہ کسی دوسرے جرم میں دس کوڑوں
	سے زیادہ مارے نہیں جائیں گے۔

بعض دوسرے دلائل کی بنیاد پر امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ غلام کے لیے حدِ قذف چالیس[۴۰] کوڑے ہیں۔ اس سے کم کے معنی یہ ہیں کہ تعزیر میں انتالیس[۳۹] کوڑے تک لگائے جاسکتے ہیں۔ امام ابویوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ غلام کی نہیں آزاد کی حد دیکھی جائے گی آزاد شخص کے لیے حدِ قذف اسی کوڑے ہے۔ حضرت علیؓ کے بارے میں آتا ہے کہ جب کوڑے لگائے جاتے تو وہ پچہتر (۷۵) تک شمار کرتے پھر چھوڑ دیتے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تعزیر پچہتر (۷۵) کوڑوں تک ہوسکتی ہے۔

کم سے کم کے بارے میں خیال یہ ہے کہ یہ تین کوڑے بھی ہوسکتے ہیں۔ لیکن ایسی صورت بھی نہیں ہونی چاہیے کہ وہ تعزیر یا سزا ہی نہ محسوس ہو ورنہ اس کا مقصد ہی فوت ہوجائے گا۔ ایک رائے یہ ہے کہ کمی بیشی کا تعلق قاذف (تہمت لگانے والا) مقذوف (جس پر تہمت لگائی جائے) اور قذف کی نوعیت سے ہے۔ امام ان سب باتوں کو سامنے رکھ کر فیصلہ کرے گا[2]

قذف اور تہمت کا تعلق مقذوف کی عزت و آبرو سے ہے۔ اگر وہ قاذف کو

---

[1] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الحدود، باب التعزیر، بحوالہ بخاری و مسلم

[2] ہدایہ، کتاب الحدود، باب حد القذف۔

معاف کردے تو کیا حد ساقط ہو جائے گی؟ امام ابوحنیفہؒ، امام ثوریؒ اور امام اوزاعیؒ کی رائے یہ ہے کہ اس میں معاف کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ معاف کرنا صحیح ہے۔ اس سے حد ساقط ہو جائے گی۔ ایک رائے یہ ہے کہ مقدمہ امام (عدالت) تک پہونچ جائے تو معافی نہیں ہوگی۔ اس سے پہلے ہو سکتی ہے۔[1]

اسلام نے عزت و آبرو کو انسان کا بنیادی حق ہی تسلیم نہیں کیا بلکہ اس کی حفاظت کے لیے مفصل قانون بھی دیا ہے۔

نجی زندگی میں عدم مداخلت

انسان کا یہ حق تسلیم کیا گیا ہے کہ اسے اپنی نجی اور شخصی زندگی میں آزادی حاصل رہے۔ اس میں بیرونی مداخلت نہ ہو۔ اسلام نے اسے اس کا ایک جائز حق قرار دیا ہے اور تاکید کی ہے کہ کوئی شخص اپنے گھر یا گوشۂ تنہائی میں کیا کر رہا ہے اس کی تحقیق و تفتیش نہ کی جائے۔ اگر وہ غلط کام بھی کر رہا ہے تو یہ اس کا ذاتی معاملہ ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کے سامنے جواب دہ ہے۔ ہاں اگر وہ علی الاعلان کسی جرم کا ارتکاب کر رہا ہو یا اس کا عمل کسی دوسرے فرد یا معاشرہ کے لیے ضرر رساں ہو تو وہ قانون کی گرفت میں ضرور آئے گا۔

اس سلسلہ میں اسلام نے اصولی ہدایت یہ دی ہے کہ کسی بھی شخص کو پہلے ہی قدم پر محض ظن و تخمین کی بنیاد پر غلط کار اور مجرم نہ قرار دیا جائے اور یہ نہ سمجھا جائے کہ وہ بدکار و بداطوار ہے اور اس سے کسی خیر کی توقع نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ حسنِ ظن رکھا جائے اور سوءظن اور بدگمانی سے کام نہ لیا جائے اس لیے کہ بعض گمان بے بنیاد ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ سے آدمی گناہ گار ہوتا ہے۔

دوسری بات یہ کہی گئی کہ تجسس نہ کیا جائے۔ کسی کی کمزوریوں کی ٹوہ لگانا اور چپکے چپکے اس کی خامیوں کو تلاش کرتے پھرنا غیر اخلاقی اور ناشائستہ رویہ ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا	اے ایمان والو! بہت گمان سے بچو،
كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ	بے شک بعض گمان گناہ ہوتے ہیں اور کسی کے

---

[1] ابن رشد، بدایۃ المجتہد: ۶/۱۴۰ طبع بیروت ۱۹۹۶ء

اثم ولا تجسسوا .... (الحجرات :۱۲) عیب نہ تلاش کرو۔

سوءظن اور تجسس کا تعلق شخصی اور نجی زندگی سے بہت گہرا ہے۔ اگر ایک شخص اجتماعی اور سماجی زندگی میں راست رو ہے تو اس کے متعلق خواہ مخواہ اس بدگمانی کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ خلوت اور تنہائی میں لازماً غلط کار ہوگا۔ اس سے آگے اسے مجرم ثابت کرنے کے لیے اس کے خفیہ امور کی بھی چھان بین کرنے کی ہرگز اجازت نہیں ہے۔

ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا کسی کی اصلاح کے لیے اس کے نجی حالات سے واقف ہونے کی خفیہ کوشش بھی غلط ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تجسس سے اصلاح نہیں ہوتی بلکہ اس سے بگاڑ کا زیادہ اندیشہ ہے۔

اگر ایک شخص کے علم میں یہ بات آجائے کہ جس جرم کا ارتکاب وہ دوسروں کی نگاہوں سے چھپ کر کر رہا تھا اب وہ دوسروں پر کھل گئی ہے تو اس کی شرم اور جھجک ختم ہوجائے گی اور وہ اپنی غلط روی پر زیادہ جری ہوجائے گا۔ ایک حدیث میں یہی نفسیاتی حقیقت بیان ہوئی ہے۔ حضرت معاویہؓ بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سنا ہے:۔

انك اذا اتبعت عورات الناس افسدتهم[1] — جب تم لوگوں کے خفیہ عیوب کے پیچھے پڑجاؤ گے تو انھیں بگاڑ میں مبتلا کردو گے۔

یہی بات سربراہ مملکت سے بھی کہی گئی ہے۔ حضرت ابوامامہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

ان الامیر اذا ابتغی الریبة فی الناس افسدهم[2] — بے شک امیر جب لوگوں میں ایسی چیزیں ڈھونڈنے لگے جو شک وشبہ میں ڈالتی ہیں تو ان کو بگاڑ دے گا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ریاست نجی زندگی کی بھی چھان بین شروع کردے،

---

[1] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الامارۃ والقضاء۔ بحوالہ بیہقی

[2] حوالہ سابق بحوالہ ابوداؤد

آدمی کے گوشۂ تنہائی کی بھی نگرانی کرنے لگے، اندرون خانہ بھی اسے آزادی سے محروم کردے اور اس کے پیچھے جاسوس لگادے جو خلوت میں بھی اس کا تعاقب کرتا رہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے فساد کی راہ پر لگایا جارہا ہے اور اسے معصیت کے لیے نئی نئی راہیں تلاش کرنے پر مجبور کیا جارہا ہے۔

کسی کے گھر بلا اجازت داخلہ کی ممانعت

آدمی کا گھر اس کی تنہائی اور خلوت Privacy کی خاص جگہ ہے۔ اس میں بے جھجک گھس پڑنا اس کی تنہائی میں مداخلت ہے۔ کسی کے گھر میں داخل ہونے کا طریقہ یہ بتایا گیا ہے کہ آدمی دروازے پر کھڑے ہوکر سلام کرے اور صاحب خانہ کی اجازت سے اندر جائے۔ اگر اجازت نہ ملے تو واپس ہوجائے۔ اس پر ناگواری نہ محسوس کرے

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ۝

(النور: ۲۷، ۲۸)

اے ایمان والو اپنے گھروں کے علاوہ دوسرے گھروں میں مت داخل ہوجاؤ جب تک کہ ان سے انس حاصل کرلو اور (اس کے لیے) ان میں رہنے والوں کو سلام نہ کرلو۔ یہ تمہارے حق میں بہتر ہے۔ امید ہے تم اسے یاد رکھوگے اگر تم ان مکانوں میں کسی کو موجود نہ پاؤ تو ان میں مت داخل ہو۔ جب تک کہ تمہیں اجازت نہ مل جائے۔ اگر تم سے واپس لوٹنے کے لیے کہا جائے تو لوٹ جاؤ۔ یہ تمہارے حق میں زیادہ بہتر ہے اور اللہ جو کچھ تم کرتے ہو اسے جانتا ہے۔

اس معقول طریقہ کو چھوڑ کر کسی کے گھر تانک جھانک کرنا اور اندرونی حالات کو کھوج جاننے کی کوشش کرنا سخت معیوب ہے۔

حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکان پر تشریف فرما تھے۔ ایک شخص

نے دروازے کے سوراخ سے جھانک کر دیکھا۔ آپ کے ہاتھ میں کنگھی نما لوہے یا لکڑی کی ایک چیز تھی جس سے آپ سر مبارک کھجلا رہے تھے۔ آپ نے فرمایا کہ اگر میں یہ سمجھتا کہ تم مجھے دیکھ رہے ہو تو اسے میں تمہاری آنکھ میں مار دیتا۔ اجازت لینے کا حکم نگاہ ہی کی وجہ سے تو ہے (بغیر اجازت کے گھر میں جھانک کر دیکھ لینا ایسا ہی ہے جیسے آدمی بے اجازت گھر میں داخل ہو جائے)[1]

ایک اور حدیث میں ہے:۔

لو اطلع فی بیتك احد	اگر کوئی شخص تمہارے گھر میں جھانکے،
ولم تأذن له فخذ فته	تم نے اسے اجازت نہ دی ہو، اس
بحصاة ففقأت عینه ماکان	حرکت پر تم کوئی کنکر مار کر اس کی آنکھ
علیك من جناح۔[2]	پھوڑ دو تو تم پر کوئی گناہ نہ ہوگا۔

ان احادیث سے امام شافعیؒ نے یہ استدلال کیا ہے کہ گھر میں کسی کے تانک جھانک کرنے پر صاحب خانہ اس کی آنکھ پھوڑ دے تو اس پر دیت یا تاوان لازم نہیں آئے گا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ تہدید کا انداز ہے اس میں کوئی قانون نہیں بیان ہوا ہے۔ اس بحث سے قطع نظر اس سے اس مسئلہ میں اسلام کا مزاج بہرحال سمجھا جا سکتا ہے۔

حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ قریب ترین عزیزوں کے گھر میں بھی آدمی کو اجازت لے کر ہی داخل ہونا چاہیے۔

ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میں اپنی ماں سے بھی (اس کی رہائش گاہ میں جانے کے لیے) اجازت لوں؟ آپ نے فرمایا ہاں! اس نے عرض کیا کہ میں تو اسی کے ساتھ رہتا ہوں۔ آپ نے فرمایا پھر بھی اجازت لو۔ اس نے کہا میں تو اس کا خادم ہوں۔ آپ نے فرمایا اجازت لے کر ہی اس کے پاس جاؤ۔ کیا تم یہ پسند کرو گے کہ اسے برہنہ دیکھو۔ اس نے کہا نہیں! پھر تو تمہیں اجازت

---

[1] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب القصاص، باب مالایضمن من الجنایات بحوالہ بخاری و مسلم

[2] حوالہ سابق۔

لینی چاہیے (ورنہ کوئی بھی ناپسندیدہ حالت دیکھنی پڑسکتی ہے)[1]

اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اسلام نے 'Privacy' خلوت میں عدم مداخلت کو کتنی اہمیت دی ہے اور معاشرہ کو اس کا پابند بنایا ہے۔

سفر کا حق

اسلام نے انسان کا یہ حق قرار دیا ہے کہ وہ اپنی دینی اور دنیوی ضروریات کی تکمیل کے لیے زمین میں ایک جگہ سے دوسری جگہ کا سفر کرے۔ اس نے زمین میں چل پھر کر نباتاتِ قدرت کو دیکھنے اور مطالعہ کرنے کی ترغیب دی ہے اور آثارِ تاریخ کے مشاہدہ اور اس سے عبرت حاصل کرنے کی طرف توجہ دلائی ہے۔ اسی طرح انسانی ضروریات کی تکمیل کے لیے بھی اس نے سفر کی اجازت دی ہے۔ اس نے بار بار اللہ تعالیٰ کے اس احسان کا ذکر کیا ہے کہ اس نے زمین کی ساخت ایسی رکھی ہے کہ انسان اپنے مقاصد کے لیے اس پر آسانی سے سفر کرسکتا ہے۔ ارشاد ہے۔

اَلَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ	اللہ وہ ہے جس نے تمہارے
مَہْدًا وَّجَعَلَ لَکُمْ فِیْہَا	لیے زمین کو فرش بنا دیا اور تمہارے
سُبُلًا لَّعَلَّکُمْ تَہْتَدُوْنَ ۝	لیے اس میں راستے نکال دئے تاکہ تم منزل
(زخرف : ۱۰)	تک پہونچ سکو۔

ایک اور جگہ فرمایا:

وَاللّٰہُ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ	اللہ نے تمہارے لیے زمین کو
بِسَاطًا ۝ لِّتَسْلُکُوْا مِنْہَا سُبُلًا	فرش بنا دیا ہے تاکہ تم اس کے وسیع
فِجَاجًا ۝ (نوح : ۱۹، ۲۰)	راستوں میں چلو۔

اسلام نے حالت سفر میں بعض فرائض وواجبات میں رعایتیں دی ہیں، معاشرہ کی ذمہ داری قرار دی ہے کہ وہ مسافروں کی مدد کرے اور انھیں سہولتیں فراہم کرے۔ بیت المال میں ان کا حق رکھا ہے اور جو لوگ اپنی مجبوریوں کی وجہ سے تلاش

---

[1] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الآداب، باب الاستیذان، رواہ مالک مرسلا

معاش کے لیے سفر نہیں کر سکتے ان کے ساتھ ہمدردی کا حکم دیا ہے۔ یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ انسان حسب ضرورت دینی اور دنیوی مقاصد کے لیے سفر کر سکتا ہے۔ اسلام اسے جائز قرار دیتا ہے اور اس میں مدد کرتا ہے۔ بعض حالات میں سفر اس کے نزدیک پسندیدہ عمل بھی ہے اس میں غیر ضروری پابندیوں کا وہ قائل نہیں ہے۔

مظلوم کا حق

اسلام نے انسان کا یہ حق تسلیم کیا ہے کہ وہ خوف وخطر سے پاک اور امن وامان کی زندگی گزارے۔ اس کی جان مال اور عزت وآبرو کو کوئی خطرہ نہ لاحق ہو۔ اس پر دست درازی ہو تو اسے اس کے خلاف آواز اٹھانے کا حق حاصل رہے۔ وہ عدالت سے رجوع کر سکے اور عوام کے سامنے بھی اپنا مقدمہ پیش کرنے کی اسے اجازت ہو۔ قرآن پاک میں ارشاد ہے:۔

لَا يُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ	اللہ تعالیٰ بری بات کے اظہار و
مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ	اعلان کو پسند نہیں کرتا البتہ جس پر
(النساء: ۱۴۸)	ظلم ہوا ہے (اسے اس کا حق ہے)

ایک طرف مظلوم کا یہ قانونی اور اخلاقی حق تسلیم کیا گیا ہے کہ وہ ظلم کے خلاف آواز اٹھائے اور انصاف کا مطالبہ کرے دوسری طرف معاشرہ کی یہ ذمہ داری قرار دی گئی ہے کہ وہ آگے بڑھے اور مظلوم کی مدد کرے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مظلوم کی مدد کو اس کا لازمی حق بتایا ہے اور یہ بھی ہدایت فرمائی ہے کہ ظالم کی کسی پہلو سے تائید نہ ہو۔ ظلم کی حمایت روحِ اسلام کے منافی ہے۔ ارشاد ہے:

من مشی مع ظالم ليقوّيه	جو شخص کسی ظالم کے ساتھ یہ جانتے
وهو يعلم أنه ظالم فقد خرج	ہوئے کہ وہ ظالم ہے، اسے تقویت پہونچانے
من الاسلام [1]	کے لیے چلے تو وہ اسلام سے خارج ہو گیا۔

عدل وانصاف کے قیام کے لیے معاشرہ میں مظلوم کے ساتھ تعاون اور ظالم

---

[1] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الآداب، باب الظلم بحوالہ بیہقی شعب الایمان ۳۷۷

سے عدم تعاون کی فضا کا پایا جانا ضروری ہے۔ لیکن اس میں ریاست کے کردار کی بڑی اہمیت ہے۔

اسلامی ریاست مظلوم کو اس کا حق دلانے کی پابند ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے خلافت کے بعد جو پہلا خطبہ دیا اس میں حکومت کی پالیسی بیان کرتے ہوئے فرمایا:

الضعیف فیکم قوی	تم میں جو ضعیف ہے وہ میرے
عندی حتی اٰخذ لہ	نزدیک قوی ہوگا۔ یہاں تک کہ میں اس
حقہ والقوی ضعیف	کا حق لے کر اسے پہونچادوں اور جو تم
عندی حتی اٰخذ منہ	میں قوی ہے وہ میرے نزدیک ضعیف
الحق ان شاء اللہ تعالیٰ[1]	ہوگا یہاں تک کہ اس کے پاس دوسرے
	کا جو حق ہے وہ اس سے میں لے لوں۔
	انشاء اللہ تعالیٰ۔

ملکی اور ملّی خدمت کا حق

ملک و ملت کی فلاح و بہبود کی فکر اور اس کے لیے تگ و دو کرنا، ریاست یا کسی خاص فرد یا گروہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ ریاست کے ہر شہری کا حق ہے کہ اسے ملک اور ملت کی خدمت کا موقع حاصل ہو اور اس پر غیر ضروری پابندی نہ لگائی جائے۔ اسلام نے تعلیمی، سماجی، معاشرتی، اخلاقی، اصلاحی، سیاسی ہر طرح کی خدمت کی ترغیب دی ہے اور اس پر معاشرہ کو آمادہ کیا ہے۔ قرآن نے اس کی توصیف ان الفاظ میں کی ہے۔

لَاخَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ	ان کی اکثر سرگوشیوں میں کوئی خیر
نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ	نہیں ہے سوائے اس شخص کے جس
بِصَدَقَةٍ أَوْ إِصْلَاحٍ	نے صدقہ کا حکم دیا یا لوگوں کے درمیان
بَيْنَ النَّاسِ	اصلاح کی کوشش کی (اس نے کار خیر
(النساء: ۱۱۴)	انجام دیا)

---

[1] ابن اثیر: الکامل فی التاریخ: ۲/ ۱۹۴، ۱۹۵

کتاب وسنت کے علم کو عام کرنے کی جد وجہد اسلام کے نزدیک بہترین جد وجہد ہے۔

حضرت عثمانؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

خیرکم من تعلم القرآن وعلّمہ[1]	تم میں بہترین انسان وہ ہے جو قرآن سیکھے اور دوسروں کو سکھائے۔

آدمی کا صحت مند اور تندرست ہونا اور دوسروں کی فلاح کے لیے کام کرنا اسلام کے نزدیک پسندیدہ عمل ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

المومن القوی خیر وأحب إلی اللہ من المومن الضعیف وفی کل خیر[2]	طاقت ور اور قوی مومن اللہ کے نزدیک بہتر اور زیادہ پسندیدہ ہے اس مومن سے جو کم زور اور ضعیف ہے (اس کے باوجود) ہر ایک میں خیر ہے۔

خدمت کی راہ میں تکلیف برداشت کرنے اور ہمت ہار کر نہ بیٹھنے کی ترغیب حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت میں اس طرح دی گئی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

المسلم الذی یخالط الناس ویصبر علی اذاھم افضل من الذی لایخالطھم ولا یصبر علی اذاھم[3]	جو مسلمان لوگوں سے میل جول رکھتا ہے اور ان کی طرف سے پہونچنے والی تکلیف پر صبر کرتا ہے وہ افضل اور برتر ہے اس مسلمان سے جو ان سے میل جول رکھتا ہے اور نہ ان کی تکلیف پر صبر کرتا ہے۔

افراد اور گروہوں کے نزاعات کو ختم کرنا اور ان کے درمیان تعلقات کو بحال کرنا

---

[1] مشکوٰۃ کتاب فضائل القرآن بحوالہ بخاری

[2] رواہ مسلم (مشکوٰۃ باب التوکل والصبر)

[3] رواہ الترمذی وابن ماجہ، مشکوٰۃ: کتاب الآداب باب الرفق والحیاء وحسن الخلق۔

معاشرہ کی بہترین خدمت اور بہت بڑا کارِ ثواب ہے۔ اس کی فضیلت نفل عبادات سے زیادہ ہے۔ حضرت ابودرداءؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

الا اخبرکم بافضل من درجۃ الصیام و الصدقۃ والصلوٰۃ قال قلنا بلیٰ قال اصلاح ذات البین وفساد ذات البین ھی الحالقۃ [1]

کیا میں تمہیں بتاؤں کہ (نفل) روزہ صدقہ وخیرات اور نماز سے اعلیٰ درجہ کا عمل کون سا ہے۔ راوی کا بیان ہے کہ ہم نے عرض کیا کہ ضرور بیان فرمائیے۔ آپ نے فرمایا وہ ہے آپس کے تعلقات کو ٹھیک کرنا اور آپس کے تعلقات کا بگاڑ تو (دین و دنیا کو) مونڈ دینے والی چیز ہے۔

دعوت وتبلیغ اور وعظ ونصیحت کا حق بھی ہر ایک کو حاصل ہوگا۔ اس کا ثبوت حضرت ام حبیبہؓ کی روایت سے ملتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:۔

کل کلام ابن آدم علیہ لا لہ، الا امرٌ بالمعروف اونہی عن منکر او ذکر اللہ [2]

امر بالمعروف، نہی عن المنکر یا اللہ کے ذکر کے سوا ابن آدم جو بھی کلام کرتا ہے وہ اس کے لیے نقصان ہی ہے۔ سودمند نہیں ہے۔

اسلام نے انسان کو عظمت وسربلندی عطا کی ہے، جو حقوق دئے ہیں اور جس طرح ظلم وعدوان سے پاک اور عدل وانصاف پر مبنی معاشرہ قائم کیا ہے یہ اس کا ایک مختصر سا خاکہ ہے۔ اس سے اسلام کی تعلیمات اس کے فلسفۂ حیات اور اس کے مزاج کو آسانی سے سمجھا جاسکتا ہے۔ (ختم شد)

---

[1] رواہ ابوداؤد والترمذی (مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الآداب، باب مایحل من التہاجر والتقاطع

[2] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الدعوات، باب ذکر اللہ عزوجل والتقرب الیہ بحوالہ ترمذی، ابن ماجہ

مسند سعد بن ابی وقاص رضؓ
ایک تعارف

ڈاکٹر محمد عتیق الرحمٰن

یہ عربی کتاب ۱۹۸۶ء میں بیروت سے شائع ہوئی ہے۔ اس کے مؤلف تیسری صدی ہجری کے معروف عالم اور حافظ حدیث ابوعبداللہ احمد بن ابراہیم بن کثیر الدورقی البغدادی ہیں جو یحییٰ بن معین، اسحاق بن راہویہ اور امام احمد بن حنبل کے معاصر اور ابن ماجہ، ابو داؤد اور امام ترمذی کے شیخ (استاد) ہیں۔ خوشی کی بات ہے کہ دور حاضر کے معروف عالم شیخ عامر حسن صبری نے اس کی تدوین کی ہے جس کو انھوں نے احادیث کی تخریج، رجال کی تحقیق، غریب وضعیف روایات کی وضاحت کے ساتھ مرتب کیا ہے اور جدید تحقیقی اصول وضوابط کی روشنی میں پیش کیا ہے جو درحقیقت تدوینِ حدیث کی تاریخ میں ایک اہم اضافہ ہے۔ انھوں نے کتاب کے شروع میں ایک مفید اور معلوماتی مقدمہ بھی لکھا ہے جو کتاب کا بہترین تعارف ہے۔ مندرجہ ذیل سطور میں اس کا ترجمہ وتلخیص پیش خدمت ہے۔ اس کے علاوہ کچھ ضروری معلومات مثلاً حضرت سعد بن ابی وقاص کے مختصر حالات اور مسند کے ابواب کی تفصیلات اپنی طرف سے بطور اضافے کے شامل کیے گئے ہیں۔

کتاب کا تعارف

یہ کتاب دراصل ۲۴۸ صفحات پر مشتمل ہے جس میں چند صفحات تو مؤلف کے حالات، اسلوب بیان، فہرستِ احادیث ورواۃ وغیرہ پر محیط ہیں۔ بقیہ صفحات میں حضرت سعد بن ابی وقاص کی مرویات ہیں۔ یہ حصہ دراصل صفحہ ۲۱ سے شروع ہوکر ص ۲۲۱ پر ختم ہوتا ہے۔

اس میں تین جزو ہیں۔ پہلے جزو میں جابر بن سمرہ، ابن عباس، عامر بن سعد، مصعب بن سعد کی روایات ہیں جنھیں انھوں نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے بیان کی ہیں۔ جس میں کل ۴۴ احادیث ہیں۔ دوسرے جزو میں عمر بن سعد، ابراہیم بن سعد، محمد بن سعد، یحییٰ بن سعد، عائشہ بنتِ سعد کی روایات ہیں جس میں کل ۴۸ احادیث ہیں۔ تیسرے جزو میں سعید بن المسیب اور بقیہ کچھ دوسرے راویوں کی روایات ہیں جو کل تعداد میں ۴۴ ہیں اس طرح پورے مسند میں احادیث کی تعداد ۱۳۴ ہوتی ہے۔

سعد بن ابی وقاصؓ

حضرت سعد بن ابی وقاصؓ اجلۂ صحابۂ کرام میں شمار ہوتے ہیں۔ انھوں نے سترہ سال کی عمر میں اسلام قبول کیا تھا۔ وہ غزوۂ بدر اور اس کے بعد کے تمام غزوات میں شریک رہے۔ وہ اسلام کے بڑے سپاہیوں اور اس کے جاں نثاروں میں تھے۔ انھوں نے عرب و ایران کی جنگ قادسیہ میں شاندار کامیابی حاصل کی تھی اور ایرانیوں کو شکست دی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ان کی فراست اور جنگی تجربات سے نہایت متاثر تھے۔ آنحضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عشرۂ مبشرہ میں ان کا بھی نام آتا ہے۔ المدائنی اور دیگر اہل علم نے فرمایا کہ ان کی وفات ۵۵ھ میں مدینہ منورہ میں ہوئی۔

حدیث نبوی کی روایات کے لحاظ سے ان کا مقام نہایت اہم ہے۔ اجلۂ صحابہ میں ان کا شمار تھا۔ یہی وجہ ہے کہ صحابۂ کرام میں حضرت ابن عمرؓ، حضرت عائشہؓ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابر بن سمرہؓ نے ان سے روایت کی ہے۔ اس کے علاوہ تابعین میں شعبہ، ابن عیینہ، ابن المسیب، زہری، یحییٰ بن سعید، ابن عبیدہ وغیرہ نے ان سے احادیث بیان کی ہیں۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں تاریخ اور امام مسلم نے اپنی صحیح میں اٹھارہ روایتیں ان سے نقل کی ہیں[1]

مسند بقی بن مخلد میں ان سے ۲۷۰ احادیث مروی ہیں۔ ان کی مرویات کا سب سے اہم مجموعہ مسند سعد بن ابی وقاص ہے جس پر اگلے صفحات میں تفصیل کے ساتھ

---

[1] سیر اعلام النبلاء ۱/۹۲-۱۲۴، الاستیعاب ۴/۱۷۰-۱۷۷؛ تہذیب الکمال ۴۷۸؛ کنز العمال ۱۳/۲۱۲-۲۱۳

گفتگو ہوگی۔

مؤلفِ کتاب حافظ ابوعبداللہ احمد بن ابراہیم الدورقیؒ

نام، نسب اور کنیت

آپ کا نام احمد بن ابراہیم بن کثیر بن زید بن افلح بن منصور بن مرام العبدی مولیٰ عبدالقیس ہے۔ کنیت ابوعبداللہ اور نسبتی نام البغدادی، النکری الدورقی ہے۔ النکری نون کے ساتھ۔ خاندان عبدقیس کی ایک شاخ بنی نکر کی طرف نسبت ہے۔ الدورقی۔ دال کے فتحہ، واو کے سکون اور 'را' کے فتح کے ساتھ۔ اسے بطور لقب اختیار کرنے کے سلسلے میں چند اقوال بیان کیے گئے ہیں۔

۱۔ ایک قول یہ ہے کہ اہواز کے مضافات میں ایک شہر دورق کی طرف نسبت ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ الدورقی لمبی ٹوپیوں کی صنعت کی طرف منسوب ہے۔

۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ آپ کے والد اپنے زمانے کے معروف صوفی اور بزرگ تھے اور اس دور میں عام طور پر زہد و تقویٰ اختیار کرنے والے کو 'دورقی' کہا جاتا تھا۔

ان تینوں اقوال میں سب سے زیادہ مناسب تیسرا قول ہے کیونکہ علامہ سمعانی نے عبداللہ بن احمد بن حنبلؒ تک اپنی سند سے بیان کیا ہے کہ عبداللہ بن احمد نے فرمایا کہ میں نے احمد بن الدورقی سے پوچھا آپ کو دورقی کیوں کہا جاتا ہے؟ تو انھوں نے جواباً فرمایا کہ اس دور میں جب کوئی نوجوان زہد و تقویٰ کی راہ اختیار کرتا اور اس کی طرف اس کا زیادہ میلان دیکھا جاتا تو اس کو "دوارقہ" سے موسوم کیا جاتا تھا۔ میرے والد بھی انہی لوگوں میں سے تھے جو زہد و تقویٰ کی راہ پر گامزن تھے۔ اس لیے انھیں الدورقی کہا گیا ہے[1]

پیدائش و وفات

تاریخِ ولادت متعین طور پر معلوم نہیں ورنہ کتبِ مراجع کا اتفاق ہے کہ آپ کی ولادت

[1] کتاب الانساب ۳۹۲/۵

۱۶۸ھ میں ہوئی اور وفات ۲۳ شعبان ۲۲۶ھ میں سامرا میں ہوئی۔

حصولِ علم اور تعلیم و تربیت

امام دورقی کی پرورش و پرداخت کے سلسلے میں کتبِ مراجع خاموش ہیں تاہم ہم اتنا کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے بچپن ہی سے علم حاصل کرنا شروع کر دیا تھا۔ مسند سعد میں آپ نے محمد بن حمید العمری البغدادی (م ۱۸۲ھ) سے روایت بیان کی ہے، اس وقت آپ کی عمر ۱۴ برس تھی۔ آپ نے ہشیم بن بشیر (م ۱۸۳ھ) سے بھی روایت بیان کی ہے اس وقت آپ ۱۵ سال کے تھے۔ اس طرح جریر بن عبدالحمید الضبی (م ۱۸۸ھ) سے روایت بیان کی ہے جس وقت آپ کی عمر بیس سال کی تھی۔

امام دورقی کا زمانہ علم وفن کی ترقی اور مذہبی آگہی کے لحاظ سے نہایت شاندار اور اہم دور سمجھا جاتا ہے۔ کیوں کہ اسی دور میں بڑے بڑے حفّاظِ حدیث، محدثین اور چوٹی کے نقّاد و محققین پیدا ہوئے مثلاً وکیع بن الجراح، عبدالرحمٰن بن مہدی، یحییٰ ابن سعید القطان، علی بن المدینی، علی بن الجعد، اسحاق بن راہویہ، یحییٰ بن معین، احمد بن حنبل وغیرہم۔

شیوخ

امام دورقیؒ نے اپنے دور کے بہترین اساتذہ اور علمائے حدیث کی شاگردی اختیار کی۔ یہ ایسے اساتذہ اور علمائے حدیث تھے جن کا حفظ و اتقان مسلّم تھا اور جو اپنے دور کے معروف اور مستند علماء میں شمار ہوتے تھے۔ مسند سعد میں ان کے اساتذہ کی تعداد ۵۶ ملتی ہے جو بغداد، بصرہ، کوفہ، واسط، مصیصہ وغیرہ کے رہنے والے تھے۔ ان کے اسماءِ گرامی یہ ہیں:۔

۱۔ ابراہیم بن المنذر الحزامی (م ۲۳۶ھ)
۲۔ ابراہیم بن مہدی المصیصی (م ۲۲۵ھ)
۳۔ احمد بن عبداللہ بن یونس الکوفی (م ۲۲۷ھ)
۴۔ اسحاق بن یوسف الازرق الواسطی (م ۱۹۵ھ)
۵۔ اسماعیل بن ابراہیم بن علیۃ البصری (م ۱۹۳ھ)

۶۔ بکر بن عبدالرحمٰن بن عبداللہ الانصاری، ابوعبداللہ الکوفی القاضی (م ۲۱۹ھ)
۷۔ بہز بن اسد، ابوالاسود البصری (م بعد ۲۰۰ھ)
۸۔ جریر بن عبدالحمید الضبی (م ۱۸۸ھ)
۹۔ حجاج بن محمد المصیصی ابومحمد الاعور (م ۲۰۶ھ)
۱۰۔ حماد بن اسامہ، ابواسامہ الکوفی (م ۲۰۱ھ)
۱۱۔ خالد بن مخلد البجلی القطوانی الکوفی (م ۲۱۳ھ)
۱۲۔ خلف بن الولید الازدی
۱۳۔ روح بن عبادۃ بن العلاء القیسی، ابومحمد البصری (م ۲۰۵ھ)
۱۴۔ سلیمان بن داؤد، ابوداؤد الطیالسی البصری (م ۲۰۴ھ)
۱۵۔ شبابہ بن سوار الفزاری (م ۲۰۶ھ)
۱۶۔ شجاع بن الولید بن قیس السکونی الکوفی (م ۲۰۴ھ)
۱۷۔ صفوان بن عیسیٰ الزہری (م ۲۰۰ھ)
۱۸۔ عبداللہ بن عبدالرحمٰن
۱۹۔ عبداللہ بن عبدالغفار
۲۰۔ عبداللہ بن مسلمۃ بن قعنب القعنبی (م ۲۲۱ھ)
۲۱۔ عبداللہ بن ابی موسیٰ
۲۲۔ عبداللہ بن نمیر، ابوہشام الکوفی (م ۱۹۹ھ)
۲۳۔ عبدالرحمٰن بن عبداللہ
۲۴۔ عبدالرحمٰن بن المبارک الطغاوی البصری
۲۵۔ عبدالرحمٰن بن مہدی، ابوسعید البصری (م ۱۹۸ھ)
۲۶۔ عبدالسلام بن مطہر، ابوظفر البصری (م ۲۱۴ھ)
۲۷۔ عبدالصمد بن عبدالوارث بن سعید، ابوسہل البصری (م ۲۰۷ھ)
۲۸۔ عبدالکبیر بن عبدالمجید، ابوبکر الحنفی البصری (م ۲۰۴ھ)
۲۹۔ عبدالملک بن عمرو، ابوعامر العقدی (م ۲۰۵ھ)
۳۰۔ عبیداللہ بن محمد بن عائشہ العرشی (م ۲۲۸ھ)

۳۱۔ عبیداللہ بن موسیٰ العبسی، ابومحمد الکوفی (م ۲۱۳ھ)
۳۲۔ عثمان بن عمر بن فارس العبدی البصری (م ۲۰۹ھ)
۳۳۔ عفان بن مسلم البصری (م ۲۱۹ھ)
۳۴۔ علی بن اسحاق المروزی (م ۲۱۳ھ)
۳۵۔ العلاء بن عبدالجبار العطار البصری ثم المکی (م ۲۱۲ھ)
۳۶۔ عمر بن حفص بن غیاث الکوفی (م ۲۲۲ھ)
۳۷۔ عمرو بن عون بن اوس، ابوعثمان البزار البصری (م ۲۲۵ھ)
۳۸۔ الفضل بن دُکین، ابونُعیم الکوفی (م ۲۱۹ھ)
۳۹۔ قتیبہ بن سعید البغلانی (م ۲۴۰ھ)
۴۰۔ محمد بن حمید، ابوسفیان المعری البغدادی (م ۱۸۲ھ)
۴۱۔ محمد بن خازم، ابومعاویہ الضریر الکوفی (م ۱۹۵ھ)
۴۲۔ محمد بن الصبّاح الدولابی، ابوجعفر البغدادی (م ۲۲۷ھ)
۴۳۔ محمد بن عبداللہ بن الزبیر، ابواحمد الکوفی (م ۲۰۳ھ)
۴۴۔ محمد بن الفضیل بن غزوان الضبی الکوفی (م ۱۹۵ھ)
۴۵۔ محمد بن یزید الکلاعی الواسطی (م ۱۹۰ھ)
۴۶۔ مکی بن ابراہیم بن بشیر البلخی (م ۲۱۵ھ)
۴۷۔ موسیٰ بن اسماعیل المنقری، ابوسلمۃ التبوذکی (م ۲۲۳ھ)
۴۸۔ ہاشم بن القاسم بن مسلم، ابوالنضر البغدادی (م ۲۰۷ھ)
۴۹۔ ہشیم بن بشیر السلمیٰ الواسطی (م ۱۸۳ھ)
۵۰۔ وکیع بن الجراح بن ملیح الرؤاسی، ابوسفیان الکوفی (م ۱۹۸ھ)
۵۱۔ وہب بن بقیہ بن عثمان، ابومحمد الواسطی (م ۲۳۹ھ)
۵۲۔ وہب بن جریر بن حازم، ابوعبداللہ الازدی البصری (م ۲۰۶ھ)
۵۳۔ یزید بن ہارون بن زاذان السلمی، ابوخالد الواسطی (م ۲۰۶ھ)
۵۴۔ یعلیٰ بن عبید بن ابی امیہ، ابویوسف الطنافسی الکوفی (م کچھ اوپر ۲۰۰ھ)
۵۵۔ یوسف بن بہلول الانباری الکوفی (م ۲۱۸ھ)

۵۶۔ یوسف بن یعقوب السدوسی، ابو یعقوب السلمی البصری (م سنہ ۲۰۱ھ)

تلامذہ

امام دورقی نے حدیث نبوی کے درس وتدریس کی طرف خصوصی توجہ دی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے تلامذہ کی کثرت نظر آتی ہے۔ ان میں کچھ ایسے علماء بھی دیکھنے کو ملتے ہیں جو آگے چل کر اپنے وقت کے جید عالم، محدث اور امام حدیث ہوئے اور جن کی مرتب کی ہوئی کتابیں آج بھی پوری علمی دنیا میں مشہور ہیں۔ چند کے نام یہ ہیں۔

۱۔ مسلم بن الحجاج النیسا پوری۔ آپ نے اپنی "صحیح" میں امام دورقیؒ سے روایت کی ہے۔

۲۔ سلیمان بن اشعث، ابو داؤد السجستانی

۳۔ محمد بن عیسیٰ، ابو عیسیٰ الترمذی۔

۴۔ محمد بن یزید بن ماجہ

۵۔ عبداللہ بن محمد بن عبدالعزیز، ابوالقاسم البغوی البغدادی۔

۶۔ بقی بن مخلد الاندلسی۔

۷۔ ابن ابی الدنیا عبداللہ بن محمد بن عبید البغدادی

۸۔ عبداللہ بن احمد بن حنبل

۹۔ محمد بن محمد بن بدر الباہلی۔ (مسند سعد کے راوی)

علمائے کرام کے توصیفی کلمات

مختلف علمائے کرام وائمہ حدیث نے آپ کی تعریف کی ہے اور آپ کے اعلیٰ فہم وذکا اور حدیث دانی کی ثنا خوانی کی ہے۔ چنانچہ شیخ خلیل نے "الارشاد" میں آپ کے بارے میں فرمایا "ثقہ متفق علیہ" (آپ ثقہ اور متفق علیہ ہیں)[1] ابو حاتم رازی نے آپ کو "صدوق"[2] کہا ہے۔ علامہ العقیلی نے ثقہ[3] قرار دیا ہے اور ابن حبان

---

[1] التہذیب: ۱/۱۰ [2] الجرح: ۲/۳۹ [3] التہذیب ۱/۱۰

نے آپ کا تذکرہ ثقات[1] میں کیا ہے۔

یعقوب بن اسحاق الہروی نے کہا: میں نے صالح بن محمد (جزرہ) سے یعقوب اور احمد دورقی کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا "کان احمد اکثرھما حدیثا واعلمھما بالحدیث وکان یعقوب۔ یعنی اخاہ۔ اسندھما، وکانا جمیعا ثقتین"[2] (ان دونوں میں احمد کے پاس حدیث کا زیادہ ذخیرہ تھا اور وہ اس کے بڑے عالم تھے جبکہ یعقوب (یعنی احمد کے بھائی) کا درجہ علم اسناد میں ان سے زیادہ بڑھا ہوا تھا اور دونوں ہی ثقہ تھے۔)

علامہ ذہبیؒ نے فرمایا الحافظ الکبیر المجود[3]..... (آپ بڑے اچھے حافظ حدیث تھے)

تصانیف

امام دورقی نے متعدد تصانیف یادگار چھوڑی ہیں جو نہایت مفید اور اہم ہیں علامہ ذہبیؒ نے "السیر" میں لکھا ہے "کان حافظا یقظا حسن التصنیف" (آپ بیدار مغز حافظ اور عمدہ مصنف تھے) علامہ ذہبیؒ نے "التذکرہ" میں مزید فرمایا "صنف وجمع وکان حافظا فھما حسن التالیف"[4] (آپ نے تصنیف اور جمع (احادیث) کا کام کیا۔ آپ زود فہم حافظ اور عمدہ تصنیف والے تھے۔)

"العبر"[5] میں مزید فرمایا "صنف التصانیف" (آپ نے متعدد کتابیں تصنیف فرمائیں) امام دورقی کی جن تصانیف کا نام تذکروں میں ملتا ہے وہ حسب ذیل ہیں مگر سوائے مسند سعد بن ابی وقاص کے ان کی اور کوئی تصنیف ہم تک نہیں پہنچ سکی ہے۔

۱۔ کتاب سیرۃ عمر بن عبدالعزیزؒ وزہدہ، یہ پانچ حصوں میں ہے۔ اس کتاب کا

---

[1] الثقات: ۸/۲۱ [2] تاریخ بغداد: ۴/۷ [3] سیر اعلام النبلا، ۱۲/۱۳
[4] تذکرۃ الحفاظ: ۲/۵۰۵ [5] العبر: ۱/۳۵۱

تذکرہ ابن خیر نے اپنی پڑھی ہوئی کتابوں کے ضمن میں اپنی فہرست میں کیا ہے اور اس کتاب کی روایت بقی بن مخلد کے واسطہ سے امام دورقی سے کی ہے۔ ابن حجر نے بھی "تغلیق التعلیق" میں اس کا تذکرہ کیا ہے[1]

۲۔ کتاب زہد بن سیرین و ایوب و وہیب بن الورد و ابراہیم بن ادہم و سلیمان الخواص۔ ابن خیر نے اس کا تذکرہ بقی بن مخلد کی روایت سے اپنی فہرست میں کیا ہے[2]

۳۔ مسند علی بن ابی طالب۔ علامہ ابن حجرؒ نے "التلخیص الحبیر" اور شیخ متقی الہندی نے "کنز العمال" میں اس کا تذکرہ کیا ہے[3]

۴۔ مسند ابن حجرؒ نے اس کا تذکرہ "النکت الظراف"[4] میں کیا ہے۔

۵۔ مسند سعد بن ابی وقاص۔ جس کا تفصیلی بیان آگے آرہا ہے۔

مسند سعد بن ابی وقاص۔ اسلوبِ تحریر

امام دورقی نے اس مسند میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت سعد بن وقاص کی بیان کردہ احادیث کو یکجا کرنا چاہا ہے جیسا کہ مسانید کی تالیف میں محدثین کرام کا طریقہ رہا ہے کہ ہر صحابی کی مرویات علٰحدہ علٰحدہ جمع کر دی جاتی ہیں خواہ ان کے موضوعات مختلف ہوں، خواہ صحیح ہوں، حسن ہوں یا ضعیف ہوں۔ انھوں نے اس کتاب میں جو اسلوبِ تحریر اختیار کیا ہے وہ یہ ہے۔

۱۔ اس کتاب میں حضرت سعد بن ابی وقاص سے صحابہؓ کرام اور تابعین کے حوالے سے احادیث بیان کی گئی ہیں مثلاً صحابہ کرام میں جابر بن سمرہؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور السائب بن یزیدؓ کے حوالے سے احادیث بیان کی گئی ہیں اور تابعین میں عامر، مصعب، عمر، ابراہیم، یحیٰی، محمد و عائشہ (حضرت سعد کی اولاد)، سعید بن المسیب،

---

[1] فہرست ابن خیر، ص ۲۷۳ و تغلیق التعلیق، ۳/۳۵۹

[2] فہرست ابن خیر ص ۲۷۳

[3] التلخیص الحبیر ۲/۱۹۔ کنز العمال ۱۳/۱۱۷-۱۱۸، ۱، ۱۲، ۱۲۴-۱۲۹، ۱۸۸

[4] النکت الظراف علی الاطراف ۱۲/۴۷۸

ابوعثمان النہدی، عامر بن خارجہ بن سعد، الحسن البصری، ابراہیم بن عبدالرحمٰن بن عوف ابوبکر عرفطہ، دینا القراظ، ذکوان السمان، زید بن عیاش، سلیمان بن ابی عبداللہ، عبداللہ بن حبیب السلمی، عبداللہ بن السائب بن ابی نہیک، غنیم بن قیس، مجاہد بن جبر، محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی لیبہ، محمد بن عبداللہ بن الحارث بن نوفل اور معاذ المکی کے حوالے سے روایات تحریر کی گئی ہیں۔

۲۔ اس مسند میں امام دورقی کا اصول یہ ہے کہ وہ ان احادیث کو بیان کرتے ہیں جو حضرت سعد بن وقاص سے مروی ہیں مگر بعض جگہ اس کے خلاف بھی کیا ہے اس بنا پر چھ احادیث حضرت سعدؓ کے بجائے دوسرے صحابہؓ سے بیان کی گئی ہیں وہ یہ ہیں۔

حدیث ۱۴ حضرت عائشہؓ سے، ۳۶ ابن عباسؓ سے ۹۳ ابن مسعود سے، ۹۴ عبداللہ بن عمرو العاصؓ سے ۱۰۶ ابوہریرہؓ سے اور ۱۲ امام زہریؒ سے۔ اسی طرح دو حدیثیں ایسی مذکور ہیں جنھیں حضرت سعدؓ خولہ بنت حکیم کے واسطہ سے آنحضرتؐ سے روایت کرتے ہیں جو حدیث ۱۰۸ اور ۱۰۹ پر ملیں گی۔ اس کے علاوہ اس مسند کے راوی نے ایک حدیث اور ایک اثر امام مالک بن انسؒ کی روایت سے بیان کیا ہے جبکہ اس کی سند میں امام دورقی کا نام نہیں ملتا۔ یہ احادیث ۱۰۵ اور ۱۱۷ پر مذکور ہیں۔

۳۔ مسند سعد میں ۱۳۴ احادیث بیان کی گئی ہیں۔ زیادہ تر حدیثیں مرفوع ہیں یا مرفوع کے حکم میں ہیں۔ مگر چار آثار بھی ہیں۔ دو آثار حضرت سعدؓ سے مروی ہیں جو حدیث ۶۶ اور ۱۲۴ پر ملیں گے۔ ایک اثر عبداللہ بن عمروؓ سے مروی ہے جو حدیث ۹۴ پر واقع ہے اور ایک امام زہریؒ سے جس کا حدیث نمبر ۱۲ ہے۔

۴۔ مصنف نے اپنی مرویات میں صحت کا التزام نہیں کیا ہے جیسا کہ تخریج احادیث میں واضح کیا جائے گا۔ اس سلسلے میں وہ دوسرے اصحاب مسانید و سنن و معاجم سے مختلف نہیں ہیں۔ تاہم یہ حضرات مطعون بھی نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ لوگ احادیث اسانید کے ساتھ بیان کرتے ہیں اور حدیث کے لیے سند کا وہی درجہ ہے جو آدمی کے لیے نسب کا۔

تلاش وتحقیق کے بعد واضح ہوتا ہے کہ اس مسند میں ۸۷ صحیح، ۲۰ حسن، ۲۸ ضعیف اور دو نہایت ضعیف احادیث مذکور ہیں۔ اس میں چھ احادیث ایسی ہیں جن کے راویوں کے حالات معلوم نہیں ہو سکے اس لیے ان کی صحت کے بارے میں کوئی حکم لگانا مشکل ہے۔

۵۔ اس مسند میں یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ امام دورقی نے حضرت سعدؓ کی تمام مرویات کا احاطہ نہیں کیا ہے بلکہ مکررات سمیت کل ۱۲۵ احادیث بیان کی ہیں اور اسی کے قریب (یعنی ۱۲۱) صحاح ستہ کے مؤلفین نے بھی بیان کی ہیں جن میں مکررات بھی شامل ہیں۔ جب مختلف مسانید، جوامع، مصنفات معاجم اور اجزاء کی طرف رجوع کیا گیا اور ان میں حضرت سعدؓ کی بیان کردہ تمام مرویات کو یکجا کرنے کی کوشش کی گئی تو ان کی تعداد ۲۰۰ سے اوپر پہنچ گئی۔ اس مسند میں میں نے حضرت سعد بن وقاصؓ سے منقول فقہی آراء کا بھی ذکر کر دیا ہے۔

کتاب کی نسبت کی توثیق

مندرجہ ذیل امور کے تحت اس مسند کی نسبت امام دورقی کی طرف ہم قطعیت کے ساتھ کر سکتے ہیں۔

۱۔ ابو یعلیٰ الموصلی نے اپنی مسند ۸۵/۲ میں ایک حدیث امام دورقی سے روایت کی ہے جو مسند دورقی میں بھی موجود ہے جس کا نمبر ۱۸ ہے۔

۲۔ علامہ ذہبیؒ نے سیر اعلام النبلاء ۱۳۱/۱۲ میں امام دورقی کے حالات کے ضمن میں ان کی مسند سے ایک حدیث ابو الفتح محمد بن عبدالرحیم عن عبدالوہاب بن ظافر عن محمد بن عبدالرحمٰن الحفری سے روایت کی ہے اور یہ حدیث مسند میں ص۲ پر موجود ہے۔

۳۔ ابن حجرؒ نے "الفتح" ۳۳۴/۹ اور "الاصابہ" ۶۱۴/۳ میں ایک حدیث نقل کر کے اسے امام دورقی کے مسند سے ماخوذ قرار دیا ہے جو مسند سعد بن ابی وقاص میں ص۳۵ پر مذکور ہے۔

۴۔ یہ مسند منجملہ ان کتابوں کے ہے جنھیں ابن حجرؒ نے اپنے مشائخ سے

پڑھی ہیں جیسا کہ المعجم المفہرس (ق ۴۳۰ھ۔ نسخۂ مکتبہ ازہریہ) میں اس کا ذکر کیا گیا ہے۔ ابن حجرؒ فرماتے ہیں میں نے پہلا جزو فاطمہ بنت التنوخیہ سے پڑھا۔ اس کے علاوہ شیخ ابوالفتح محمد بن عبدالرحیم بن الغر نے مجھے اس کی روایت کرنے کی اجازت دی تھی۔

۵۔ آخری بات یہ ہے کہ اس مسند کے تینوں اجزاء کے سرورق پر کتاب کی کچھ اسناد ملتی ہیں جو تمام کے تمام مشہور ائمہ حدیث کی سندیں ہیں۔

مخطوطہ کا تعارف

مسند سعد بن وقاص کا یہ مخطوطہ تین حصوں میں ہے۔ اس کے اوراق کی تعداد ۲۲ ہے۔ ہر صفحے میں ۲۳-۲۷ سطریں ہیں۔ یہ معروف خط نسخ میں لکھا ہوا ہے جس کا واحد قلمی نسخہ مکتبہ ظاہریہ دمشق میں محفوظ ہے اور جس کی مائکرو فلم جامعہ ام القریٰ مکہ مکرمہ کی مرکزی لائبریری میں ہے۔ میرے علم میں اس کے علاوہ کوئی دوسرا نسخہ دنیا میں کہیں موجود نہیں ہے۔

اس نسخہ کے کاتب مشہور امام حدیث حافظ علاء الدین ابوالقاسم علی بن بلبان بن عبداللہ مشرف ناصری ہیں جو ابوالفضل جعفر بن علی الہمدانی سے اس مسند کے راوی ہیں۔ اس نسخہ کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ یہ معتبر علماء کی ایک جماعت کے سامنے پڑھا گیا جن میں چند کے نام یہ ہیں۔

۱۔ امام، محدث اور مورخ علم الدین القاسم بن محمد بن یوسف البرزالی (م ۷۳۹ھ) جنھوں نے ۶۷۹ھ میں اس مسند کو خود اس کے کاتب اور راوی علاء الدین بن بلبان سے پڑھا۔

۲۔ محدث علی بن مسعود بن نفیس موصلی حلبی (م ۷۰۲ھ) جنھوں نے شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن عبدالرحیم بن عبدالواحد المقدسی (م ۶۸۸ھ) سے جعفر الہمدانی کی روایت سے ۶۸۷ھ میں پڑھا۔

۲۔ امام محدث عبداللہ بن احمد بن عبداللہ المقدسی (م ۷۳۷ھ) جنھوں نے بنت امام تقی الدین ابراہیم بن علی الواسطی (م ۷۱۶ھ) سے جعفر ہمدانی کی روایت

سے پڑھا۔ انھیں اس کی روایت کی اجازت بھی حاصل تھی۔ اس مجلس کے سماع کے کاتب امام محدث محمد بن رافع السلامی (م ۷۷۴ھ) تھے یہ ۷۲۴ھ کی بات ہے۔

۴۔ امام فخر الدین عبدالرحمٰن بن محمد بن عبدالرحمٰن البعلبکی جنھوں نے اس نسخے کو اپنے دور کے امام اور محدث شہاب الدین ابوالعباس احمد بن ابی طالب بن نعمہ بن الشحنہ الحجار (م ۷۳۰ھ) سے ۷۲۶ھ میں پڑھا۔

کتاب کی اسناد

یہ مسند خود اس کے کاتب ابوالقاسم علی بن بلبان سے بروایت جعفر بن علی الہمدانی و ابی البیان بنا بن ابی المکارم الحنفی عن ابی عبداللہ محمد بن عبدالرحمٰن الحفرمی عن ابی عبداللہ محمد بن احمد الرازی عن ابی القاسم عبدالرحمٰن بن المظفر الکمال عن ابی بکر احمد بن محمد المہندس عن ابی الحسن محمد بن الباہلی عن مؤلفہ ابی عبداللہ احمد بن ابراہیم الدورقی کے واسطہ سے ہم تک پہنچتی ہے۔ اس مسند کے تمام راوی مشہور ہیں جن کے حالات زندگی یہ ہیں۔

۱۔ ابوالقاسم علاء الدین علی بن بلبان المقدسی الناصری ۶۱۲ھ میں پیدا ہوئے۔ انھوں نے شام، عراق، مصر میں شیخ القطیعی، شیخ ابن اللتی، شیخ ابن القبیطی اور دوسرے بہت سارے علماء سے حدیث نبوی سماعت فرمائی۔ انھوں نے حدیث کی جانب خصوصی توجہ کی۔ "العوالی" کی تخریج کی اور متعدد مفید کتابیں تصنیف فرمائیں۔ جن میں المقاصد السنیۃ فی الاحادیث الالہیۃ، تحفۃ الصدیق فی فضائل ابی بکر الصدیق اہم اور معروف ہیں۔ آپ کی وفات ۶۸۴ھ میں ہوئی[1]

۲۔ ابوالفضل جعفر بن علی ابوالحسن بن ابی البرکات ہبۃ اللہ الہمدانی الاسکندرانی المقرئ، آپ کی پیدائش ۵۴۶ھ میں ہوئی۔ آپ نے شیخ الحافظ السلفی اور ابوعبداللہ محمد بن عبدالرحمٰن حضرمی اور ایک جماعت سے حدیث نبوی کی سماعت کی۔ آپ محدث، حافظ، ثقہ اور بکثرت حدیث بیان کرنے والے تھے۔ آپ کی وفات

---

[1] العبر: ۳/ ۳۵۶، الشذرات: ۵/ ۳۸۸۔ مقدمۃ المقاصد السنیۃ ۳۹۳

۶۳۰ھ میں ہوئی۔[1]

۳۔ ابو البیان بنا بن ابی المکارم بن ہجام بن عبداللہ الحنفی۔ شیخ ابن صابونی نے اپنی کتاب "تکملۃ الکمال الاکمال" میں آپ کا تذکرہ کیا ہے اور کہا ہے کہ آپ ہمارے شیخ ہیں آپ نے مصر اور اسکندریہ کے علماء کی ایک جماعت سے سماع حدیث فرمایا۔ آپ کے اساتذہ میں ابو محمد بن بری النحوی اور ابو عبداللہ محمد بن عبدالرحمٰن حضرمی وغیرہ ہیں۔ آپ کی وفات قاہرہ میں ۶۴۳ھ میں ہوئی آپ کا مجہول الحال ہونا مسند کی صحت پر اثر انداز نہیں ہوتا کیونکہ محمد بن عبدالرحمٰن اسکندرانی سے روایت کرنے میں آپ تنہا نہیں ہیں بلکہ جعفر بن علی ہمدانی بھی راوی ہیں۔

۴۔ ابو عبداللہ محمد بن عبدالرحمٰن بن محمد الحضرمی الاسکندرانی۔ آپ ۵۱۴ھ میں پیدا ہوئے۔ آپ علمی گھرانے سے تعلق رکھتے تھے۔ آپ نے ابو عبداللہ محمد بن احمد رازی وغیرہ سے سماع حدیث فرمایا۔ آپ کی وفات ۵۸۹ھ میں ہوئی۔[2]

۵۔ ابو عبداللہ محمد بن احمد بن ابراہیم رازی معروف بابن الخطاب۔ آپ دیار مصر میں سند کا درجہ رکھتے تھے۔ آپ عالم، فاضل اور محدث جلیل تھے۔ آپ کی وفات ۵۲۵ھ میں ۹۱ سال کی عمر میں ہوئی۔[3]

۶۔ ابو القاسم عبدالرحمٰن بن المظفر بن عبدالرحمٰن الکمال

ابو عبداللہ محمد بن احمد رازی نے آپ کا تذکرہ اپنی کتاب "المشیخۃ"[4] میں کیا ہے اور فرمایا ہے کہ آپ امام نحو اور ادباء میں شمار ہوتے تھے مگر کچھ تذکرہ نویسوں کے مطابق آپ حدیث میں نرم خو تھے۔ تاہم میں نے آپ کا نام ان لوگوں کے ساتھ سنا ہے جو صحیح اور معلول میں فرق کرتے ہیں۔ پھر انھوں نے آپ سے اپنی سموعات کا تذکرہ کیا ہے اور کہا ہے کہ میرے پاس آپ کی بیان کردہ روایات میں سے

---

[1] التکملۃ لوفیات النقلۃ: ۳/ ۵۰۰-۵۰۱، حسن المحاضرہ: ۱/ ۴۵۵، شذرات الذہب: ۵/ ۱۸۰

[2] تکملۃ الکمال الاکمال ص ۷۰-۷۱

[3] التکملۃ ۱/ ۱۸۹-۱۹۰، حسن المحاضرہ ۱/ ۴۵۴، الشذرات: ۴/ ۲۹۷

[4] العبر: ۲/ ۴۲۶، حسن المحاضرۃ: ۱/ ۳۷۵، الشذرات: ۴/ ۷۵

مسند سعد بن ابی وقاص، احمد بن ابراہیم دورقی کی تصنیف ہے۔ آپ نے اس کی روایت المہندس عن الحسن البالہی کے طریق سے کی ہے[۲]

۷۔ ابوبکر احمد بن محمد اسماعیل المہندس۔ آپ دیار مصریہ کے محدث و معتمد علیہ تھے۔ آپ ثقہ، فاضل اور متقی تھے۔ آپ نے امام بغوی، محمد بن محمد البالہی اور ان کی جماعت کے اہل علم سے روایت کی ہے۔ آپ کی وفات ۵۸۵ھ میں ہوئی[۳]

۸۔ ابوالحسن محمد بن محمد عبداللہ البالہی البغدادی، امام حافظ اور ثقہ ہیں۔ آپ نے ابوعبداللہ الدورقی اور ان کے طبقہ سے روایت کی ہے۔ آپ کی وفات مصر میں ربیع الآخر ۳۱۴ھ میں ہوئی[۴]

مسند کی تحقیق میں محقق کا طریقۂ کار

مسند سعد بن ابی وقاص کی تحقیق میں اس کے محقق عامر حسن صبری نے مندرجہ ذیل طریقے سے کام کیا ہے۔

۱۔ انھوں نے سب سے پہلے اس منفرد قلمی نسخے کی عبارت نقل کی ہے پھر احادیث کو مرتب کیا ہے۔ اس کے بعد احادیث کی تعداد لکھی ہے۔

۲۔ مسند کے تمام راویوں کا مختصر تعارف کرایا ہے، اس سلسلے میں انھوں نے زیادہ تر حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کی کتاب "تقریب التہذیب" پر اعتماد کیا ہے۔

۳۔ مسند کی تمام احادیث و آثار کی وسیع پیمانہ پر تخریج کی ہے اور ان کے شواہد و متابعات اکٹھا کرنے میں فراخ دلی سے کام لیا ہے۔

۴۔ انھوں نے مصنف کی اسانید پر ناقدین حدیث کے اقوال کی روشنی پر حدیث کے صحیح یا ضعیف ہونے کا حکم لگایا ہے۔

۵۔ مشکل الفاظ کے معانی لکھے اور ان کی تشریح کی ہے۔ ••

---

[۱] مشیخۃ الرازی (ورق ۱۵۶-۱۵۷)

[۲] بغیۃ الوعاۃ: ۹۰/۲ [۳] العبر: ۱۶۶/۳، الشذرات: ۱۱۳/۳

[۴] تاریخ بغداد: ۲۱۴/۳، الشذرات: ۲۶۹/۲

بحث ونظر

رؤیتِ ہلال
اختلافِ مطالع اور فلکی حساب

(۲)

مفتی محمد صباح الدین قاسمی

حکم اور سببِ حکم[1]

علم اصول میں حکم وسبب سے متعلق کچھ ضابطے مقرر ہیں جن کی روشنی میں مسئلہ کی مزید بہتر تفہیم وتشریح ہوسکتی ہے۔ ضابطہ یہ ہے کہ ہر حکم شرعی ایک خطاب ہے جس سے کسی فعل کا نفس وجوب یعنی اس کا تکلیف شرعی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ پھر یہ جاننے کے لیے کہ یہ خطاب مکلفین پر بالفعل کب متوجہ ہے، ہر حکم کے ساتھ شارع کی جانب سے ایک 'سبب' متعین ہوتا ہے، تاکہ جوں ہی وہ سبب متحقق ہو یہ معلوم ہوجائے کہ خطاب متوجہ ہوگیا ہے اور اب ادا حکم واجب ہوگیا ہے۔ اس طرح ہر حکم شرعی اپنے سبب سے وابستہ ہوتا ہے جس کے تحقق کے بغیر ادا حکم کا خطاب مکلفین کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ شارع کا صیغۂ خطاب حکم کا نفس وجوب بتانے کے لیے ہوتا ہے اور اس کی جانب سے 'سبب' کی تعیین توجہ خطاب کا وقت بتانے کے لیے یعنی حکم کی ادائیگی کے وجوب کا وقت بتانے کے لیے۔ شریعت کا عام ضابطہ یہ ہے کہ صرف خطاب تکلیف (نفس وجوب) صادر کردیا جاتا ہے اور وجوب ادا کے لیے الگ سے کوئی صیغۂ خطاب بار بار وارد نہیں ہوتا۔ بلکہ اس غرض کے لیے ایک 'سبب' متعین کردیا جاتا ہے۔ گویا 'تحقق سبب' ادائے حکم کو واجب کرتا رہتا ہے یہی حقیقت اصول فقہ میں تعلیق الحکم بالسبب یعنی سبب پر حکم کی تعلیق کہلاتی ہے۔

---

[1] سبب اور سببِ حکم کی فنی بحث کے لیے دیکھئے: اصول الشاشی مع عمدۃ الحواشی ۱۲۷/ ۱۳۰۔

تعلیق الحکم بالسبب

ہر حکم شرعی معلق بالسبب ہے خواہ حکم خاص ہو یا عام اور ہر مخاطب بالحکم مخاطب بالتعلیق ہے۔ سبب کے ساتھ حکم کی تعلیق تحقق سبب کے ساتھ ادا حکم کی تعلیق ہے یعنی ادا حکم کے لیے تحقق سبب لازم ہے۔ معلق (حکم) اور معلق بہ (سبب) دونوں ہی حکماً لاینفک ہیں۔ حکم کہیں بھی تعلیق سبب سے آزاد نہیں ہوسکتا۔ ایسا نہیں ہوگا کہ مصر و شام میں تو حکم تعلیق سبب کے ساتھ مخاطب ہو اور حجاز و یمن میں بلا تعلیق۔ یا یہ کہ سبب تو اہل حجاز کا ہو اور حکم اہل عراق پر مخاطب ہو، یا سبب تو ایک دن متحقق ہو اور حکم دوسرے دن مخاطب ہو۔ غرض ادائے حکم اور تحقق سبب کا ساتھ کہیں نہیں چھوٹے گا۔ کیونکہ ادا حکم تحقق سبب پر معلق ہے۔ ہر مقام ادا پر اس تعلیقی رشتہ کی موجودگی لازم ہوگی، کہیں بھی حکم و سبب کے مابین یہ تعلیقی ربط ٹوٹ نہیں سکتا۔

رؤیت کس نوعیت کا سبب ہے

سبب اپنے تحقق کے اعتبار سے مختلف قسم کا ہوسکتا ہے:

اول: سبب کا تحقق مکلفین کے لیے یکبارگی اور مستقل ہو، یہ سبب خالص مکانی ہوتا ہے۔ اس میں ادا حکم متکرراً مطلوب نہیں ہوتا جیسے حکم حج کا سبب بیت اللہ کا وجود ہے۔

دوم: سبب مکلفین کے حق میں مختلف مقامات پر نوبتاً (یکے بعد دیگرے) متحقق ہو۔ یہ سبب بیک وقت زمانی و مکانی (مقید بالمکان) ہوتا ہے۔ اس میں ادا حکم متکرراً مطلوب ہوتا ہے اور اسی لیے تحقق سبب بھی متکرر ہوتا ہے۔ جیسے حکم صلاۃ کا سبب دلوک شمس۔

سوم: سبب کا تحقق ہر مکلف کے لحاظ سے الگ الگ انفرادی طور پر بھی ہوسکتا ہے جیسے زکات کا سبب ملکیت نصاب۔

چہارم: سبب کا تحقق مکلفین کے حق میں خارجی حالات پر منحصر ہو جیسے کفر و شرک کی موجودگی کی بنا پر جہاد بالقرآن (دعوت) ظلم اور کفر جارح کی بنا پر جہاد

بالسیف (قتال)

ان سب کے سلسلہ میں قاعدۂ کلیہ یہ ہے کہ جن مکلفین کے حق میں 'سبب' جس صورت میں متحقق ہوگا، خطابِ ادا بھی اسی لحاظ سے متوجہ ہوگا۔ رؤیت چونکہ روئے زمین پر متناوبًا متحقق ہوتی ہے اس لیے ادائے صوم کی ابتدا و انتہا بھی متناوبًا ہوگی۔

سبب ہمیشہ مقامی اور حقیقی ہوتا ہے

سبب کے ساتھ حکم کو وابستہ کرنے کا مقصد یہ ہے کہ مکلفین سبب کے تحقق کو جان کر حکم کو ادا کریں۔ گویا 'سبب' خطاب کے متوجہ ہونے کی 'علامت' ہے۔ چنانچہ سبب ان ہی چیزوں کو قرار دیا جاتا ہے جن کی حیثیت مکلفین کے حق میں واضح 'علامت' کی ہو اور اگر یہ سبب 'میقات' کے مقصد سے ہو تو یہ ایسے قدرتی آثار و مظاہر کو قرار دیا گیا ہے جن تک ہر انسانی آبادی کی براہ راست اور حقیقی رسائی ہو۔ ہلال کی میقاتیت میں بھی یہ سارے پہلو مدنظر ہیں تاکہ مکلفین کو سبب کے تحقق کا علم فطرتًا، ابتداءً اور اصالتًا فراہم ہو۔

اسی لیے شرعی سبب کا مزاج یہ ہے کہ وہ یسری، فطری اور طبعی ہونے کے ساتھ ہمیشہ حقیقی ہوتا ہے۔ وہ کبھی عُسری، غیر فطری، مصنوعی، مجازی یا اعتباری نہیں ہوسکتا۔ اسی لیے کسی حکم کا سبب ہوتا ہی وہ ہے جو ہر مقام کے مکلفین کے لیے 'متحقق' ہوسکے۔ اگر وہ سبب 'علامت' بنکر 'متحقق' نہ ہو تو مکلفین کو خطاب کے متوجہ ہونے کا علم ہی نہ ہونے پائے اور ظاہر ہے کہ دوسرے مقام کے قدرتی آثار قابلِ رسائی نہیں ہوسکتے۔ سبب کوئی اطلاعی چیز بھی نہیں کہ اس کی اطلاع کا کوئی مصنوعی انتظام اصلاً درست ہو۔ یہ اعتباری بھی نہیں کہ کہیں کا سبب کہیں کے لیے معتبر قرار دے دیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ بات دین قویم کے مزاج کے خلاف ہے کہ کوئی تکلیف شرعی عائد تو ہو کسی مقام کے مکلفین پر اور اس کا سبب ظاہر ہو دوسرے مقام پر۔ اس کے برعکس شارع سبحانہ وتعالیٰ نے جس طرح ہر مقام کے مکلف کو اپنے حکم سے باخبر کرنے کا انتظام فرمایا، اسی طرح اس نے اس کے سبب کے ذریعہ

ادا حکم کے وقت سے آگاہ کرنے کا بھی تکوینی اور طبعی اہتمام و انصرام کیا ہے۔

بلد غیر کی رؤیت کا اعتبار سبب کے اصولی ضابطوں کے خلاف

مذکورہ بالا تشریح کی روشنی میں یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ ایک بلد کے لیے دوسرے بلد کی رؤیت کو معتبر قرار دینا کس قدر خلاف ضابطہ ہے۔ ایسا کرنے سے 'رویت' ہر بلد کے لیے 'حقیقی' نہیں رہتی بلکہ بعض کے لیے حقیقی اور بعض کے لیے محض اعتباری یعنی غیر حقیقی ہو جاتی ہے۔ اس طرح بعض بلاد کا روزہ رکھنا 'ادا حکم بلا سبب' بن جاتا ہے۔ 'حقیقی ہونا' سبب کا خاصہ ہے، لہٰذا کوئی ایسا مطلب نہیں لیا جا سکتا جو سبب کے اس وصف کو مجروح کرے۔ رؤیت کی حقیقی نوعیت یہ ہے کہ اس کا تحقق متناوبًا ہوتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ سبب کی تبعیت میں حکم بھی اسی طرح متناوبًا ادا ہو۔ حکم اپنے سبب کے تابع ہوا کرتا ہے نہ کہ سبب اپنے حکم کے۔ جہاں تک حکم صوم کے عام ہونے کا تعلق ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ 'سبب' کو 'اعتباری' قرار دے دیا جائے اور نہ 'حدیث رؤیت' اس معنی کی کسی طور سے متحمل ہے کیونکہ یہ معنی اس حدیث کے مقتضیٰ کے خلاف ہے۔

نصوص کی مراد کی تعیین کیسے ہو

اس کے لیے تین قواعد فقہیہ حسب ذیل ہیں[1]۔

(۱) ان اللفظ اذا کان حقیقۃ لمعنی ومجازا لآخر فالحقیقۃ أولیٰ یعنی حقیقی و مجازی معانی میں سے حقیقی کو ترجیح دیا جائے گا۔

(۲) ان احد المحملین اذا أوجب تخصیصا فی النص دون الآخر فالحمل علی مالا یستلزم التخصیص أولیٰ۔ یعنی محمل و مصداق میں سے جو تخصیص کو مستلزم نہ ہو اسے اختیار کیا جائے گا۔

---

[1] اصول الشاشی ۱۷۵/

(۳) ان النص اذا قرئ بقرائتین او روی بروایتین کان العمل به علی وجه یکون عملا بالوجهین اولیٰ ۔ یعنی نص کی دو قرائتیں یا روایتیں ہوں تو اس معنی کو ترجیح حاصل ہوگی جس سے دونوں پر عمل ہو جائے ۔

آیئے اب دیکھیں کہ مذکورہ قواعد کی روشنی میں نص: 'صوموا لرؤیتہ' کی مراد کیا ہے۔

(۱) حقیقت اولیٰ ہے

روزہ کے لیے ہر بلد کی اپنی محقق رؤیت کا ہونا حقیقی معنی ہے اور کسی بلد کے لیے دوسرے بلد کی رؤیت کا اعتبار مجازی معنی ہے ۔ اس لیے ہر بلد کی اپنی محقق رؤیت ہی راجح ہے ۔ کیونکہ حقیقت کو ترک کر کے مجاز کو اختیار کرنے کی پانچ ہی بنیادیں[1] ہو سکتی ہیں ۔ جبکہ یہاں 'رویت' کے حقیقی معنی کو ترک کر کے اسے مجازی معنی میں لینے کے لیے ان میں سے کوئی بنیاد موجود نہیں ہے ۔

پہلی بنیاد 'دلالتِ عرف' ہے یعنی عرف و عادت میں اس کا استعمال حقیقی معنی میں متروک ہو کر صرف مجازی ہی معنی میں رہ گیا ہو، جیسے لفظ 'صلاۃ' دعاء کے معنی میں متروک ہے ۔ ظاہر ہے کہ رویت کا معاملہ ایسا نہیں ہے ۔

دوسری بنیاد 'دلالت فی نفس الکلام' ہے یعنی یہ کہ لفظ بذات خود یہ بتائے کہ اس سے حقیقت مراد نہیں ہے، مثلاً 'لحم' 'گوشت' سے مچھلی کا گوشت مراد نہیں ہو سکتا ۔ اسی طرح لفظ 'رؤیت' بذات خود چاند کے 'عینی مشاہدہ' اور 'بصری معائنہ' کی طالب ہے ۔

تیسری بنیاد 'دلالت حال المتکلم' ہے یعنی صاحب کلام کی صفت و حالت سے ظاہر ہو کہ حقیقت مراد نہیں ہے جیسے 'اللھم اغفرلی' بندے کی طرف سے درخواست ہی ہو سکتی ہے نہ کہ حکم ۔ اسی طرح 'صوموا لرؤیتہ' کے متکلم (نبیؐ) کے زمانہ کے حالات میں یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ 'رؤیت' سے آپؐ کی مراد دوسرے بلا دبعیدہ (مطلع غیر جیسے دور دراز علاقوں) کی 'رویت' ہوگی ۔

---

[1] عدول عن الحقیقۃ کے پانچ قرائن کی بحث ملاحظہ ہو: اصول الشاشی (طبع ہند) ص ۲۷

چوتھی بنیاد دلالت محل الکلام ہے یعنی محل کلام سے ظاہر ہو کہ حقیقت مراد نہیں ہے، مثلاً 'انما الاعمال بالنیات' کا لفظی حقیقی معنی یہ ہوگا کہ 'نیت کے بغیر عمل وجود میں نہیں آسکتا'۔ یہ معنی خلاف واقعہ ہونے کے ساتھ محل وموقع کلام کے بھی مناسب نہیں ہے، لہٰذا مجازی معنی ہی مراد ہوگا یعنی یہ کہ عمل کا 'ثواب' یا حکم نیتوں پر منحصر ہے۔

پانچویں بنیاد دلالت سیاق الکلام ہے یعنی سیاق وسباق کلام سے ظاہر ہو کہ حقیقت مراد نہیں ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان کہ 'فمن شاء فلیکفر'۔ یہ ارشاد زجر وتوبیخ اور چھوٹ دینے کے لیے ہے، حکم یا کفر کو اختیار کرنے پر پسندیدگی کے اظہار کے لیے نہیں ہے۔ زیر بحث معاملہ میں احادیث رؤیت کا سیاق و سباق تمام تر مقامی (حقیقی) رؤیت کے حق میں ہے، کو غیر مقامی ماننے کی صورت میں حدیث کے بیشتر حصے بے معنی و بے مصداق ہو کر رہ جاتے ہیں۔ چنانچہ فان غمّ علیکم فاکملو العدۃ اور فان شہد شاھدان میں واضح اشارہ موجود ہے کہ حدیث کا خطاب حقیقی ہے یعنی مقام عبادت صوم سے متعلق ہے متکلمؐ کے پیش نظر بیک وقت ساری دنیا حتیٰ کہ ایک ہی مطلع کے حدود کے بارے میں بھی صحو اور غیم کی کیفیت بیان کرنا مقصود نہیں ہو سکتا، بلکہ اس وقت کے محدود ذرائع ابلاغ واطلاع کی صورت حال میں تو اس طرح کا خیال بھی نہیں آسکتا تھا۔ یہ تصور کرنا کہ ایک پورے مطلع کے طول وعرض میں بیک وقت 'غیم' ہو یا اتنے طویل وعریض خطہ میں صرف دو شاہد، رؤیت کر سکیں، ناقابل فہم ہے اور اگر آج کے ذرائع ابلاغ کی موجودگی میں حالت ابر، اکمال عدۃ اور شہادت شاہدین کے ضابطوں کو منطبق کیا جائے تو سرے سے یہ تمام صورتیں بے مصداق ہو جائیں گی کیونکہ ایسا شاذ ہی ہو سکتا ہے کہ ایک پورے مطلع کے حدود میں ابر پایا جائے اور نتیجتاً 'اکمال' یا 'شہادت' کے ضابطوں کی حاجت رہ جائے۔

(۲) عدم تخصیص اولیٰ ہے

باب رؤیت کی تمام احادیث مل کر رؤیت کی ایک 'نص' بناتی ہیں۔ اب اگر 'صوموا لرؤیتہ' میں لفظ رؤیت کا محمل 'اعتباری رویت' کو قرار دیں تو

اس 'معنی' کے اندر حدیثِ عدد یعنی تسعۃ وعشرون سے تخصیص لازم آئے گی۔ کیونکہ ایسا بہت ممکن ہے کہ یہ 'اعتباری رؤیت' بعض بلاد میں اس روز واقع ہو جبکہ وہاں حقیقتاً ۲۹ کی تاریخ ہو۔ اس طرح وہاں اعتباری رؤیت کو جاری کرنے کے معنی مہینے کو غیر حقیقی طور پر ۲۸ کرنا ہوگا جو کہ حدیثِ عدد کے خلاف ہے نتیجتاً اعتباری رؤیت کے اجراء کے عمل میں ان بلاد کی تخصیص کرنی ہوگی جن میں یہ صورت حال پیدا نہ ہو، یا یوں کہیں کہ اعتباری رؤیت کے اجراء کے عمل میں ان بلاد کو اس مخصوص حالت میں مستثنیٰ کرنا ہوگا۔

اس کے برعکس لفظ 'رویت' کا مصداق 'حقیقی رؤیت' کو قرار دینے میں حدیثِ عدد سے اس کی تخصیص کی کوئی ضرورت پیش نہیں آئی۔ کیونکہ ہر بلد میں حقیقی رؤیت کے جاری ہونے سے 'عدد منصوص' کا خود بخود لحاظ ہو جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ 'رؤیت' اور مہینہ کے ایام کی تعداد دونوں ہی طبعیاتی حقائق ہیں۔ اور حدیث عدد اسی طبعی حقیقت کا بیان ہے نہ کہ کوئی شرعی حکم۔

(۳) عمل بالوجہین اَولیٰ ہے

رؤیت کی بابت جتنی نصوص وارد ہوئی ہیں خواہ وہ قرآنی آیات ہوں یعنی 'فمن شہد منکم الشہر' اور 'قل ھی مواقیت للناس' یا احادیث وآثار ہوں جیسے صوموا لرؤیتہ وا فطروا لرؤیتہ واتسکوا لھا اور حدیث کریب۔ ان سب پر عمل اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ 'رؤیت' سے مراد ہر مقام پر 'حقیقی رؤیت' ہو۔ 'اعتباری رؤیت' مراد لینے کی صورت میں ان تمام نصوص پر یکساں طور سے عمل ممکن نہیں۔ یہ مطلب فی الواقع 'ہلال' کی میقاتیت کو ایک خطۂ ارض میں معطل کر دیتا ہے۔ 'فمن شہد منکم الشہر' میں 'منکم' کے 'دون بعض' کے مصداق کو منسوخ کر دیتا ہے۔ 'واتسکوا لھا' میں یہ مفہوم جاری نہیں ہو پاتا کیونکہ مکہ مکرمہ میں مناسک حج کی ادائیگی 'اعتباری رؤیت' کے ذریعہ بالاجماع نہیں ہو سکتی۔

میقاتِ صلوٰۃ اور میقاتِ صیام

نماز کی توقیت سے متعلق قرآنی آیت اور حدیث رؤیت کا اسلوبِ بیان یکساں ہے یعنی 'اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس' اور 'صوموا لرؤیۃ الھلال' ان دونوں میں صرف صیغے یعنی واحد اور جمع کا فرق ہے یعنی 'اقم' واحد ہے اور 'صوموا' جمع۔ باقی صلاۃ وصیام دونوں احکام کو ایک ہی[1] انداز پر حروف جر "ل" کے ذریعہ بالترتیب 'دلوک شمس' اور 'رویت ہلال' پر معلق کیا گیا ہے۔ شمسی اور ہلالی دونوں ہی میقاتیں قرآن کی متعین کردہ ہیں۔ لہٰذا ہونا تو یہی چاہیے تھا کہ القرآن یفسر بعضہ بعضا کے اصول پر جس طرح شمسی میقاتِ صلاۃ تمام بلاد میں دلوکِ شمس کے تکوینی ضوابط پر قائم ہے اسی طرح ہلالی میقاتِ صیام بھی طبعی قواعد پر مبنی ہوتا اور اس طرح 'النصوص یؤید بعضھا بعضا' (نصوص باہم دگر مؤید ہوتی ہیں) کے عمومی اصول کے مطابق ہوتا اور واقعہ یہ ہے کہ ہر دور کے محقق اور صاحب اجتہاد فقہاء[2] قمری سال کے تمام مہینوں میں طبعیاتی حقائق کے لحاظ کے قائل رہے ہیں۔ امام قرافی مالکی فرماتے ہیں:

یجب ان لکل قوم رؤیتھم فی الاھلۃ کما ان لکل قوم صلوا تھم[3]۔ یعنی واجب

---

[1] انداز میں مماثلت کے باوجود ایک فرق بھی ہے۔ وہ یہ کہ 'شمس' کے معاملہ میں محض 'دلوک' کو بنائے حکم قرار دیا گیا ہے جو کہ خالصتاً ایک تکوینی عمل ہے جبکہ 'ہلال' کے معاملہ میں 'طلوع' کو بنائے حکم قرار نہیں دیا گیا جو کہ دلوک کی طرح ایک تکوینی عمل ہے بلکہ طلوع پر مبنی ایک انسانی عمل یعنی 'رؤیت' کو قرار دیا گیا۔

[2] حضرات ابن عباسؓ، عکرمہؒ، قاسم، سالم سے یہی رائے مروی ہے۔ نیز امام اسحاق اور بخاری اسی کے قائل ہیں۔ حنفیہ میں زیلعی اور کاسانی، مالکیہ میں قرافی، ابن رشد، ابن عبدالبر اسی رائے کے قائلین میں سے ہیں اور علماء ہند و پاک میں عبدالحئی لکھنوی، انور شاہ کشمیری، محمد شفیع عثمانی، محمد یوسف بنوری وغیرہم یہی رائے رکھتے ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: مسلم مع شرح النووی ۱/۳۴۸، بدایۃ المجتہد ۱/۲۷۸، فتح الباری ۴/۱۰۵، ردالمحتار ۲/۹۶، ۲۹۳، بدائع الصنائع ۲/۸۳، تحفۃ الاحوذی ۳/۳۸۹، المجموع شرح المہذب ۵/۲۷۳، فقہ السنۃ ۱/۴۳۶، احسن الفتاوی ۴/۱۵۱، فتاوی عبدالحئی۔

[3] الفروق ۲/۲۰۴

ہے کہ ہر قوم کے لیے اسی طرح ان کی اپنی رؤیت ہو جیسا نمازوں کے اوقات پر قوم کے لیے ان کے اپنے ہوتے ہیں۔

یہی بات اس فقہی قاعدہ کے بھی موافق ہے کہ ہر قوم اسی چیز کی مخاطب ہے جو اسے میسر ہے۔ امام زیلعی حنفی فرماتے ہیں:

والأشبه ان یعتبر ای اختلاف المطالع، لأن کل قوم مخاطبون باعتقادهم[1]

مگر یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ ہلالی میقات میں اصل: مطالع کے اختلاف کا اعتبار ہے۔ اکثر فقہاء متقدمین اور بعض متاخرین موجودہ عصر تک ماہِ صیام و افطار کو بلکہ ماہ قربان کو بھی میقات ہلالی کے اصل اور عام قاعدے سے مستثنیٰ کر دیتے اور مطالع ہلال کے طبعی اختلاف کو غیر معتبر[2] قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس تخصیص و تفریق کی دلیل[3] حدیث رؤیت ہے۔ مگر جیسا کہ واضح ہوا، رؤیت

[1] تبیین الحقائق ۱/۳۲۱

[2] اس مسئلہ کی اصل پوزیشن یہ ہے کہ اختلافِ مطالع کو معتبر نہ ماننے والے صرف تین مہینوں یعنی رمضان و شوال و ذی الحجہ میں جو کہ خصوصی عبادات کے مہینے ہیں، اس رائے کے قائل ہیں۔ باقی ۹ مہینوں کی قمری میقات سازی میں وہ بھی اختلافِ مطالع کو عام اصول کے مطابق معتبر مانتے ہیں: ملاحظہ ہو: احکام القرآن للجصاص۔ فتاویٰ رشیدیہ ۳۶۷، ۴۵۰۔

[3] اس قاعدے کی تضبیط ان الفاظ میں کی گئی ہے: اذا رؤی الهلال فی بلد وجب علی اهل البلاد الاخری الصیام۔ سواء قربت البلاد أو بعدت، ولا عبرة باختلاف المطالع (التفسیر المنیر ۲/۱۴۴ وہبہ الزحیلی) یعنی جب کسی شہر میں رؤیت ہو جائے تو دور و نزدیک تمام شہروں کے لیے روزہ واجب ہو جائے گا اور اختلاف مطالع کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ ابن عابدین شامی کے مطابق حنفیہ کا ظاہر مذہب یہی ہے: واختلاف المطالع غیر معتبر علی ظاهر المذهب (الدر المختار ۲/۳۹۳) بعض لوگوں نے مزید صراحت کی ہے کہ اہل مغرب کی رؤیت اہل مشرق پر لازم ہوگی جب تک کہ مہینے کے کم سے کم عدد منصوص یعنی ۲۹ دن میں واقع نہ ہو۔

[4] موجودہ زمانہ کے بعض دانشوروں کا خیال ہے کہ چونکہ متقدمین کے زمانہ میں ایک ہی دن میں بلکہ راتوں رات ایک مطلع کی خبر رؤیت دوسرے مطلع تک پہنچانے کی بات محض نظری حیثیت رکھتی تھی۔

اعتباری' کا یہ مفہوم 'نص' کی تمام چھ دلالتوں یعنی عبارۃ، اشارۃ، تنبیہ، اقتضاء، خطاب اور علت میں سے کوئی دلالت نہیں ہے۔ بلکہ اس کے برعکس 'حدیث رؤیت' اپنے عبارۃ النص اور اقتضاء سے نیز اپنے سیاق و سباق کے داخلی قرائن سے اس مفہوم کو کلیتاً رد کرتی ہے۔ عرف و عادت اور مذہب صحابی (ابن عباسؓ کے فتویٰ) کے شرعی دلائل بھی اس کے مخالف ہیں۔

فقہ الحدیث کا عام قاعدہ یہ ہے کہ الاحادیث یشرح بعضہا بعضا (حدیثیں ایک دوسرے کی شرح کرتی ہیں) اس لحاظ سے راجح یہ ہے کہ کسی حدیث کا ابتدائی مفہوم ہی وہ لیا جائے جو دیگر احادیثِ باب سے ہم آہنگ ہو اور ہر حدیث ممکن حد تک اپنے پورے عمومی معنی میں معمول بہ رہے نہ کہ ایسا مفہوم جس سے معانی حدیث کا عموم باہم متصادم ہو جائے اور نتیجتاً ایک کو دوسرے کی مخصص قرار دینا پڑے۔ اس روشنی میں دیکھیں تو 'اعتباری رؤیت' کا مفہوم نہ صرف کئی دیگر احادیث سے متعارض ہو جاتا ہے بلکہ خود اپنی مآخذ حدیث کے عبارۃ النص اور اقتضاء کی مخالفت کرتا ہے۔ اس طرح یہ مفہوم اس حدیث کی معنوی تحریف بھی ہے۔ کتنی حیرت انگیز بات ہے کہ فقہاء کے درمیان ایک ہی 'حدیثِ رؤیت' اعتبارِ مطالع کے حق میں بھی بطورِ دلیل پیش کی جاتی ہے اور عدم اعتبار کے حق میں بھی مگر کتنی روشن ہے یہ بات کہ ایک ہی دلیل سے دو متضاد نتائج نکلنا محال ہے۔ اوپر آپ نے دیکھا کہ امام رازی جصاصؒ نے حدیث 'صوموا لرؤیتہ' سے کس طرح استدلال کیا ہے۔ اب دیکھیں کہ امام قرطبی اسی حدیث کو ان کے مخالفین کی دلیل قرار دیتے ہیں: ومخالف (اصحاب أبی حنیفہ) یحتج بقولہ: صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ، وذلک یوجب اعتبار عادۃ کل قوم فی بلدھم[1]

= اور ان کا امکان عملاً صفر کے برابر تھا، اسی زمانی پس منظر میں یہ رائے بنی کہ اختلافِ مطالع کا کوئی اعتبار نہیں لیکن یہ خیال محض دانشوری کی پیداوار ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس رائے کے قائلین 'حدیثِ رویت' سے استدلال کرتے ہیں۔ ابن حجر اور ابن عابدین کی تحقیق بھی یہی ہے اور قرطبی کے بیان کے مطابق 'ولتکملوا العدۃ' سے استدلال کیا جاتا ہے۔ ملاحظہ ہو: القرطبی ۲/۹۹۵، رسائل ابن عابدین ۱/۲۲۴، فتح الباری ۴/۱۰۵۔

[1] القرطبی ۲/۲۹۵

یعنی امام جصاص کی رائے سے اختلاف کرنے والے اپنی رائے کے حق میں آنحضورؐ کی حدیث: 'صوموا لرؤیتہ' سے استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ حدیث اس بات کو واجب قرار دیتی ہے کہ ہر قوم کے معاملہ میں ان کے اپنے بلد کی عادت و عرف کا اعتبار کیا جائے۔

شریعت کا مزاج کیا ہے

دینِ اسلام کے اساسی افکار و عقائد اور فروعی مسائل و احکام دونوں ہی معقولیت اور حقیقت پسندی پر قائم ہیں۔ شرعی احکام اور 'کونی' حقائق میں توافق شریعتِ الٰہی کا خاصہ ہے۔ کیونکہ تکوین و تشریع دونوں کا مصدر ایک ہی حکیم ذات ہے۔ کوئی حکم شرعی کسی معروف تکوینی مظہر کے حوالہ سے مقرر کیا گیا ہو اور اس طبعی حقیقت کا اعتبار نہ ہو، یہ بات شریعت غرّاء کی روح کے خلاف ہے۔ ملت بیضاء کی طبیعت اس سے اِبا کرتی ہے کہ وہ کسی ایسے حکم کو خدائے حکیم کا حکم مان لے جو عقلِ عام، منطقِ سلیم، معروفِ طبعی اور عادتِ کونی کے سراسر مغایر ہو۔

اس بحث کے بعد اس امر میں شک و شبہہ کا کوئی ادنیٰ شائبہ نہیں رہ جاتا کہ مطالع کے طبعی اختلاف کو معتبر نہ ماننے کی رائے ایک 'خطأ فاحش' ہے اور اس کے واضح ہو جانے کے بعد اس پر عمل کرنا نہ صرف خلاف اصول ہے بلکہ شریعت کی مخالفت بھی۔

محور اول۔ س۳۔

اگر مطالع کے اختلاف کا اعتبار ہے تو اس کے حدود کیا ہیں؟ (کیا اس کی تعیین میں فلکیاتی حساب سے مدد لی جا سکتی ہے؟) اصولی طور پر یہ بات طے ہو جانے کے بعد کہ کسی بلد میں روزہ کے لیے اس کی اپنی رؤیت یا دوسرے 'ہم مطلع' بلد کی رؤیت ہی 'حقیقی رؤیت' کا مصداق بن سکتی ہے، اب یہ امر قابل بحث ہے کہ 'ہم مطلع بلاد' کی شناخت کیسے ہو؟ آیا مطالع کے حدود کی تعیین کے لیے حساب و فلکیات کو اصل بنایا جائے یا عادت و تجربہ کو۔

اس سوال کا سیدھا اور سادہ جواب یہ ہے کہ عادت[1] و تجربہ کو ہی بنیاد بنایا جائے گا،

---

[1] ہندوستان کے سیاق میں عادی تجربہ کی رو سے بلاد کے درمیان مختلف کیفیتیں ہو سکتی ہیں۔ =

چاہیے اس میں حسابی قطعیت نہ ہو۔ یہ بات ضرور مستحضر رکھنی چاہیے کہ اسلام اپنے نظری عقائد میں تو بہت باریک بیں واقع ہوا ہے اور قطعیت exactness کا قائل ہے لیکن اپنے عملی احکام کے معاملہ میں حسابی exactness یا مائنٹفک accuracy کا قائل نہیں ہے۔ چنانچہ زیر بحث مسئلہ میں قطعیت کے بجائے یہ ظن غالب عمل کے لیے کافی ہے کہ فلاں فلاں بلاد عادت و تجربہ کی رو سے ہم مطلع ہیں مطلع کی تعیین میں حساب فلکی کو کیوں قبول نہیں کیا جانا چاہیے، اس پر بحث آگے آرہی ہے۔ حساب فلکی کا سوال دراصل چند اور مسائل سے بھی وابستہ ہے اور ان پر یکجا بحث ہی مفید ہوگی۔

ہم مطلع بلاد ظاہر ہے کہ بلاد قریبہ ہی ہوں گے۔ اسی لیے جن فقہاء کا موقف اختلاف مطالع کو معتبر ماننے کا ہے، ان کے ہاں 'اختلاف مطالع' کو ظاہر کرنے کے لیے عام طور پر 'بلد قریب' اور 'بلد بعید' کی تعبیر استعمال ہوئی ہے۔ یعنی بلد رویت اگر قریب ہے تو اس کی رویت واجب التعمیل ہوگی اور اگر بعید ہے تو نہیں۔ چنانچہ جمہور فقہاء متاخرین جن میں احناف، حنابلہ، موالک اور شوافع سبھی شامل ہیں، ان کے ہاں ضابطہ کے الفاظ یہ ملتے ہیں:

ان قرب البلاد فالحکم واحد، وإن بعد فلأهل کل بلد رؤیتهم[1] یعنی اگر بلاد باہم قریب ہوں تو ان سب کا حکم ایک ہوگا اور اگر دور ہوں تو ہر اہل بلد کے لیے ان کی اپنی رویت ہوگی۔

حدیث کریب میں 'بلد بعید' کی پہلی مثال شام و حجاز کی ملتی ہے، چنانچہ قرطبی کا

= (۱) وہ بلاد جو رویت میں عادتاً ایک دن مستقل مقدم رہتے ہوں جیسے مغرب بعید، یہ رویت حجت نہیں ہوسکتی۔
(۲) وہ بلاد جو رویت میں مستقل یا اکثر متفق رہتے ہوں جیسے اندرون ہند، یہ رویت حجت ہوگی۔
(۳) وہ بلاد جو رویت میں کبھی متحد اور کبھی مختلف رہتے ہوں جیسے ہند و پاک، یہ رویت دیگر عادی قرائن و مؤیدات کے ساتھ حجت ہوگی۔
(۴) وہ بلاد جو مشرق میں واقع ہیں۔ ان کی رویت حجت ہوگی۔

[1] التفسیر المنیر وہبہ الزحیلی ۲/ ۱۴۴

کہنا ہے کہ..... فہو حجة علی أن البلاد اذا تباعدت کتباعد الشام من الحجاز قالواجب علی اهل کل بلد أن تعمل علی رؤیته دون رؤیة غیرہ[۱]

ابن عربی نے 'بلدبعید' کی مثال مراکش اور اندلس سے دی ہے: ونظیرہ ما ثبت أنه أهلّ لیلة الجمعة بأغمات (فی مراکش) وأهلّ بأشبیلیة (فی اندلس) لیلة السبت فیکون لأهل کل بلد رؤیتهم[۲]

قرطبی نے علامہ ابوعمر کے حوالہ سے 'بلدبعید' کے لیے اندلس وخراسان کی مثال بھی پیش کی ہے: وحکی ابوعمر الاجماع علی أنه لاتراعی الرؤیة فیما بُعد من البلدان کالأندلس من خراسان، قال: ولکل بلد[۳] رؤیتهم، إلا ما کان کالمصر الکبیر وما تقاربت أقطارہ من بلدان المسلمین[۴]۔

'بلدبعید' کا مصداق

بلدبعید کا مصداق کیا ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی رائیں مختلف رہی ہیں۔ اکثر فقہاء کا رجحان یہ ہے کہ۔ (۱) عادتاً جن دو مقامات میں رؤیت کی بنیاد پر قمری تاریخوں کا اختلاف واقع ہوتا ہے، وہ آپس میں بعید ہیں۔ جو حضرات اختلاف مطالع کو معتبر نہیں مانتے رہے ہیں وہ بھی اس پر عمل کے لیے مجبور ہیں تاکہ مہینہ ۲۹ سے کم[۵] نہ ہونے پائے۔

---

[۱] القرطبی ۲/۲۹۵ [۲] القرطبی ۲/۲۹۵

[۳] ایک دانشور فرماتے ہیں کہ 'لاهل بلد رؤیتهم' کا ضابطہ قرآن وسنت کے کسی نص پر مبنی نہیں بلکہ رؤیت کے حکم کے انطباق (application) کی ایک صورت تھی جو فقہاء نے اس زمانہ کے لیے نکالی جب ایک مقام کی رؤیت کی اطلاع دور دراز کے مقامات تک نہیں پہنچ سکتی تھی۔ لیکن موجودہ جدید ذرائع ابلاغ کے زمانہ میں یہ فارمولا آؤٹ آف ڈیٹ ہوچکا ہے۔ سچی دانشوری کی یہی پہچان ہے کہ فقہ اور اہل فقہ کے بارے میں جب زبان کھولی جائے تو کوئی بات بلاتحقیق کہدی جائے۔

[۴] القرطبی ۲/۲۹۵۔

[۵] فتح الملہم شرح مسلم ۳/۱۱۳، العرف الشذی ۱/۳۰۳، رؤیت ہلال محمد شفیع عثمانی ۱/۴۷

[۶] بظاہر اعتبار وعدم اعتبار دونوں کے قائلین کے نزدیک مطلع کی تمیز وتحدید کا معیار ایک ہی قرار پاتا ہے=

(۲) اسی[1] سے ملتی جلتی رائے یہ ہے کہ مقامِ رؤیت سے اتنا فاصلہ جہاں عادتاً چاند نظر آنا چاہئے، قریب ہے۔ (۳)[2] ایک اور رائے یہ ہے کہ علم ہیئت کے اعتبار سے جتنے فاصلے پر مطلع بدل جاتا ہے وہ بعید ہے۔

پہلی اور دوسری رائے میں حقیقت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔ البتہ تیسری رائے سے ان کا فرق یہ ہے کہ ایک میں 'بلد بعید' کی تعیین کا اصل ذریعہ علم ہیئت کو بنایا گیا ہے اور دوسری میں عادت اور تجربہ کو جو کہ ایک تقریبی طریقہ ہے نہ کہ تحدیدی جیسا کہ اول الذکر ہے۔ فقہائے امت تشریع اسلامی کے اصول 'یُسرِ فطری' کی بنا پر بلد بعید (مطلع) کی تعیین کے لیے عادت و تجربہ ہی کو بطور اصل مانتے رہے ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ ہر زمان و مکان کے لیے ایک یکساں قابل عمل معیار ثابت ہوا ہے۔ اگرچہ علم الہیئۃ کو اصل کے تابع اور ثانوی ذریعہ کے طور پر استعمال کرنے کی ایک رائے قدیم سے رہی ہے لیکن آج ذرائع ابلاغ اور سائنس و ٹکنالوجی کے ارتقاء کی بنا پر اس ثانوی حیثیت میں علم الہیئۃ کے استعمال کا جواز بعض فقہاء کے زیر غور رہا ہے۔ ان کے نزدیک اسے بطور تابع استعمال کرنے میں کوئی شرعی اصل مانع نہیں ہے بلکہ جس طرح تشریع احکام میں 'یسرِ فطری' ملحوظ ہوتا ہے، اسی طرح تعمیل احکام میں 'یُسرِ عرفی' نہ صرف مباح ہے بلکہ مستحسن و مطلوب ہے۔ بشرطیکہ یہ 'یُسرِ تشریعی' کے حق میں معاون ہو اور اس سے معارض یا اس کے متضاد نہ ہو۔

= یعنی مقامی تاریخوں کا فرق۔ مگر ان کا مآل ایک نہیں ہے۔ ثمرۂ اختلاف اس وقت ظاہر ہوگا جب مہینہ حقیقتاً تو ۳۰ کا ہونے والا ہو مگر مطلعِ غیر کی رؤیت کو ایک دن پیشگی قبول کر لینے کی وجہ سے غیر حقیقی طور پر ۲۹ ہی کا رہ جائے۔ اسی لیے عدمِ اعتبار والی رائے میں محض عدد منصوص یعنی ۲۹ یا ۳۰ میں سے صرف کم تر کی قید لگا دینا مسئلہ کا فطری حل اور اس کی حقیقی تعبیر نہیں ہے۔

[1] فتح الباری ۴/۱۰۵

[2] فتح الباری ۴/۱۰۵، فتاویٰ عبدالحی ۱/۲۷۳، مسلم مع شرح النووی ۱/۳۴۸

جیسا کہ آپؐ کا فرمان ہے: یسروا ولا تعسروا[۱] اس آخرالذکر رائے پر تفصیلی گفتگو آگے 'حسابِ فلکی' کے ذیل میں آرہی ہے۔

تحدیدِ مطلع کے سلسلے میں چند رائیں کتبِ فقہ میں ایسی بھی ملتی ہیں جن کا فی الحقیقت رؤیتِ ہلال اور اختلافِ تاریخ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ مثلاً ایک رائے یہ ہے کہ مسلم ملک کا ہر حصہ قریب اور بیرونِ ملک بعید ہے۔ ایک دوسری رائے یہ ہے کہ ہفت اقلیم میں سے ایک اقلیم کے تمام حصے قریب اور دوسرے اقلیم میں واقع حصے بعید ہیں، یا یہ رائے کہ ۲۴ فرسخ (۷۲ میل شرعی: تقریباً ۸۱½ میل انگریزی) بعید ہے یا یہ کہ مسافتِ قصر (۸۹ کم) فاصلہ بعید ہے۔ ان رایوں میں اس بات کی صراحت بھی ضروری نہیں سمجھی گئی ہے کہ مذکورہ معیار مقامِ رؤیت سے شمالاً جنوباً، یا شرقاً غرباً، یا ہر جانب، یا ایک جانب ہے۔ بعض حضرات نے حدیثِ کریب کے پیشِ نظر مدینہ وشام کے درمیانی فاصلہ یعنی ایک ماہ کی پیدل مسافت (۴۸۰ میل) کو 'بعید' قرار دیا ہے حالانکہ یہ 'بلدِ بعید' کی محض ایک مثال ہے نہ کہ کوئی معیاری پیمانہ[۲]

'بلدِ بعید' والے معیار پر ایک اشکال یہ پیدا کیا جاتا ہے کہ بلادِ قریبہ وبعیدہ کی مستقل اور جامد طور پر تعیین کرنے سے مثلاً کسی مقام کے بعید میں جو حد بھی متعین کی جائے گی، اس حد سے باہر متصل علاقہ کا حکم کیا ہوگا: اگر مطلع الگ ہوگا تو 'بلادِ بعیدہ' والی بات کہاں رہی، اور ایک ہوگا تو پہلے مقام سے 'بلادِ قریبہ' والی بات نہ رہی۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ اشکال 'تاریخ کی تبدیلی' والے معیار پر بھی عائد ہوگا اگر اسے مستقل اور جامد طور پر بلاد پر منطبق کر دیا جائے۔ فی الاصل صورتِ مسئلہ یہ نہیں ہے کہ 'بلدِ رؤیت' کی جانب سے کتنا فاصلہ 'بلدِ بعید' ہے بلکہ اصل صورت یہ ہے کہ 'خبرِ رویت' کو قبول کرنے والے بلد کی جانب سے 'بلدِ رؤیت' قریب ہے یا بعید؟ کیونکہ 'بلدِ رؤیت' کو مسئلہ درپیش نہیں ہے بلکہ دیگر بلاد کو یہ طے کرنا ہے کہ 'بلدِ رؤیت' کے قریب یا بعید ہونے کے لحاظ سے اس کی رؤیت اپنے لیے

---

[۱] بخاری علم ۱۱، مغازی ۶۰، ادب ۸۰، مسلم جہاد ۴، ابوداؤد ادب ۱۷۔ نیز آپؐ نے فرمایا: أنصابشتم میسرین ولم تبعثوا معسرین (بخاری وضو ۵۸، ادب ۸۰، ابوداؤد، طہارہ ۱۳۶، ترمذی طہارۃ ۱۱۲

[۲] ان مؤخرالذکر رایوں کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۵/۱۰۴، المصفی شرح موطا/ ۲۲۷، فتح الباری ۴/۱۰۵، ردالمحتار ۲/۱۰۵، مجمع الانہر ۱/ ۲۳۹، فتاویٰ عبدالحیٔ ۱/ ۳۷۲، مراقی الفلاح/ ۱۰۹

قبول کرے یا نہ کرے یہ صحیح ہے کہ 'بلد بعید' کا معیار کوئی 'تحدیدی' طریقہ نہیں ہے بلکہ اس کے بجائے ایک 'تقریبی' طریقہ ہے اور اس میں پھیلنے اور سمٹنے کی کافی گنجائش موجود ہے۔ اس حقیقت کے باوجود اس معیار کو برتنے میں کوئی عملی دشواری نہیں ہے۔ صدیوں سے مسلمان اس پر بحسن وخوبی عمل پیرا ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ 'تحدیدی طریقہ' تو ہر حال میں 'رُویت' بھی نہیں ہے اور سچ یہ ہے کہ یہ اعمال کے باب میں شریعت کا مزاج ہی نہیں ہے۔

محور اول۔ س۳ :

ہندوستان بشمول پاکستان وبنگلہ دیش ونیپال کا مطلع ایک ہے یا مختلف؟ بالخصوص جبکہ ان علاقوں میں بلندی کی سطح کافی مختلف ہے۔

(الف) ہندوستان کا طول وعرض سیکڑوں میل ہے۔ پھر بھی عام معمول یہ رہا ہے کہ ایک مقام کی رُویت پورے ملک کے لیے تسلیم کی جاتی ہے۔ مشرق میں واقع کلکتہ کی رُویت دہلی کے لیے واجب العمل ہوتی ہے جن کے درمیان فاصلہ تقریباً ۹ سو میل ہے اور مشرق میں واقع پٹنہ کی رُویت بمبئی کے لیے واجب العمل ہوتی ہے جبکہ بمبئی کی رُویت دہلی کے لیے تسلیم کی جاتی ہے جس کا فاصلہ ۸ سو میل کے قریب ہے۔[1]

اس مسئلہ پر ماضی میں بھی علماء کی متعدد مجلسیں وقتاً فوقتاً ہوتی رہی ہیں، ان کا فیصلہ بھی یہی ہے۔ جمعیۃ العلماء کی جانب سے علماء کی ایک کمیٹی[2] نے مراد آباد میں جو فیصلے کیے اس میں بھی یہ صراحت موجود ہے کہ ہندو پاک دونوں کے لیے رُویت کا حکم ایک ہی ہوگا۔ اسی طرح مجلس تحقیقاتِ شرعیہ نے اپنے اجلاس منعقدہ لکھنؤ[3] میں جو رائے ظاہر کی تھی وہ یہ کہ ہندو پاک اور قریبی ملکوں مثلاً نیپال کا مطلع ایک ہی ہے اور اس کی وجہ مجلس نے یہ بتائی ہے کہ ان ملکوں کے شہروں میں اس قدر بُعدِ مسافت نہیں ہے کہ مہینے کی تاریخ میں ایک دن کا فرق پڑتا ہو۔ لیکن اسی کے ساتھ اس بات کا بھی لحاظ ہوتا ہے کہ ہندوستان کے آخری مغربی کنارے پر رُویت ہو تو اس پر دوسرے مشرقی

---

[1] رویت ہلال کا مسئلہ اور اس کا حل شمس پیرزادہ

[2] ادارۃ المباحث الفقہیۃ (جمعیۃ العلماء ہند) اجلاس مراد آباد ۱۹ اگست ۱۹۵۱ء

[3] مجلس تحقیقات شرعیہ (ندوۃ العلماء لکھنؤ) اجلاس لکھنؤ ۲، ۳ مئی ۱۹۶۶ء تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: رویت ہلال کا مسئلہ، محمد برہان الدین سنبھلی

حصوں میں عام طور پر فیصلہ نہ کیا جائے۔ یہی عام معمول علماء ہند و پاک کا رہا ہے اور غالباً تجربہ سے بھی یہی ثابت ہے۔

(ب) ہندوستان میں عام طور پر سطح ارض کی یکسانیت پائی جاتی ہے، تاہم بعض علاقوں میں بلندی کی سطح کافی مختلف بھی ہے۔ بعض حضرات[1] کے خیال میں وہ جگہ بھی 'بلد بعید' کے حکم میں ہے جو 'مقام رؤیت' سے جغرافیائی طور پر مختلف ہو مثلاً بلند مقام اور نشیبی علاقہ ایک دوسرے کے لیے بعید ہیں۔ اس شکل میں اگر متعلقہ بلد میں 'صحو' ہو یعنی مطلع صاف ہو تو اپنی رؤیت پر عمل کرنا چاہیے اور ابر ہو تو 'بلد غیر' نہ کہ 'مطلع غیر' کی رؤیت پر عمل کیا جا سکتا ہے۔

محور دوم۔ س ۱

ہندوستان کے مختلف علاقوں میں اکثر موسم کا فرق رہتا ہے اور فضا میں ابر، گرد و غبار یا مختلف طرح کی کثافت کے اعتبار سے بھی ان کے مابین فرق ہوتا ہے اس لیے ہر جگہ مطلع یکساں صاف یا گرد آلود نہیں رہتا تو (الف) یہ معلوم کرنے کے لیے آج ۲۹ تاریخ کو مطلع صاف ہے یا گرد آلود اور کثافت زدہ اور چاند کی رؤیت ممکن ہے یا نہیں، کیا محکمۂ موسمیات سے مدد لی جا سکتی ہے۔

(ب) یہ معلوم کرنے کے لیے کہ آج ۲۹ تاریخ کو افق پر چاند کی بصری رؤیت کا امکان ہے یا نہیں۔ فلکیاتی حساب سے مدد لی جا سکتی ہے؟ تاکہ اگر کسی خطہ میں فلکیاتی حساب سے قمری ماہ کی ۲۹ تاریخ کو چاند کی بصری رؤیت کا امکان نہ ہو اور اس کے باوجود رؤیتِ ہلال کی شرعی شہادت ملے تو یا تو اسے قبول کیا جائے یا یہ کہہ کر ان کی شہادت رد کر دی جائے کہ ان کو غلط فہمی ہوئی ہے، جیسا کہ بعض قدیم اور جدید علماء کا نقطۂ نظر ہے۔

س ۲: بعض علاقوں میں بالعموم مطلع ابر آلود رہتا ہے اور بہت کم چاند کی رؤیت ۲۹ تاریخ کو ممکن ہوتی ہے جیسے برطانیہ کہ سال کے کچھ یا اکثر مہینوں میں وہاں چاند ۲۹ تاریخ کو نظر ہی نہیں آتا: کیا ایسی جگہوں پر ہمیشہ ۳۰ دن کا مہینہ شمار کر کے رمضان و عید

---

[1] ملاحظہ ہو: نیل الاوطار ۴/۲۰۶

کا فیصلہ کیا جائے؟ ایسی صورت میں سال کے دنوں میں دیگر ممالک اسلامیہ کے حساب سے تقریباً ۵ دنوں کا فرق پڑجاتا ہے اور ۶ سال میں ایک مہینہ کا فرق ہوجاتا ہے تو کیا ایسی جگہوں پر چاند کی رؤیت کے لیے ماہرین فلکیات کے قول پر اعتماد کیا جائے یا دیگر ممالک میں رؤیتِ ہلال کے اعلان پر عمل کیا جائے؟

مذکورہ سوالات کا مختصر جواب

مذکورہ بالا سوالات میں سے ایک محکمۂ موسمیات سے مدد لینے سے متعلق ہے۔ اس کا جواب وہی ہے جو فلکیات سے مدد لینے کا ہے اور اس کی وجہ بھی دونوں معاملوں میں یکساں ہے۔ نیز اس سے مدد لینے کی جس وجہ سے ضرورت پیش آتی ہے، جیسا کہ آگے معلوم ہوگا اس کا فطری متبادل بھی موجود ہے۔

ایک دوسرا سوال برطانیہ جیسے متعذر الرؤیۃ علاقوں سے متعلق ہے۔ اول تو سال میں ۵ یوم کا فرق اور ۶ سال میں ایک مہینہ کا فرق محض فرضی حساب کتاب ہے۔ اگر برطانیہ میں تین چار دن بعد بھی چاند نظر آتا ہو تو تیسرے چوتھے مہینے ہی میں پچھلی گنتی کا سلسلہ بند ہوجائے گا کجا کہ ایک سال اور ۶ سال کی نوبت آئے۔ البتہ حقیقی سوال صرف یہ ہے کہ وقت پر چاند نظر نہ آنے کی وجہ سے آیا دوسرے بلاد کی رؤیت پر عمل کیا جائے یا فلکیاتی حساب پر؟ جہاں تک فلکی حساب کا تعلق ہے اس کی بحث آئندہ آرہی ہے۔

برطانیہ وغیرہ غیر معتدل ممالک کے مسئلہ کا حل[1]

مسئلہ کی تلاش میں دو بنیادی باتیں واضح طور پر پیش نظر رہنی چاہئیں: اولاً حساب وفلکیات اور جغرافیہ کے فنی علوم سے دامن[2] بچاتے ہوئے مسئلہ کو حل کیا جانا چاہیے کسی

---

[1] 'رؤیت' حکم صوم کا سبب ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ 'سبب' کے منتفی ہونے سے 'حکم' معدوم و منتفی نہیں ہوتا۔ جن خطوں میں طبیعاتی طور پر 'اسبابِ حکم' پیدا نہ ہوسکیں وہاں تحری و اجتہاد سے 'حکم' کو انجام دیا جائے گا۔ جیسا کہ حدیثِ دجّال سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت بھی پانچوں نمازیں اندازہ کرکے ادا کرنا فرض ہے گا۔

[2] جن مقامات پر مستقل بادل وغیرہ چھائے رہتے ہیں ان کے بارے میں رابطہ کی المجمع الفقہی الاسلامی کا فتویٰ یہی ہے کہ حساب پر وہاں بھی عمل نہ کیا جائے۔ عبارت یہ ہے انہ بالنسبۃ للاماکن التی تکون =

علم سے ضمنی طور پر مدد لینا ایک علیٰحدہ امر ہے۔ ثانیاً مسئلہ کا اصل حل مقامی سطح پر افق کے آثار سے ہی ملنا چاہیے نہ یہ کہ وہ مقام دوسرے مقامات کے قدرتی آثار کا اصلاً محتاج ہو جائے۔

مذکورہ اصولی باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے غور کریں تو معلوم ہوگا کہ زیر بحث ممالک میں پورے ہلالی ماہ کے دوران ایسے قدرتی آثار ضرور مل سکتے ہیں جن کی مدد سے پہلی تاریخ کا تعین کیا جا سکے۔ بہتر تو یہ ہوتا کہ خود غیر معتدل ملکوں کے راسخ العلم اور راسخ العقیدہ علماء اجتماعی طور پر متفقہ حل تلاش کرتے کیونکہ وہاں کے قدرتی اور فطری احوال و آثار کو جاننا ان کے لیے آسان تھا۔ بہرحال کچھ صاحب علم مسلم[1] مصنفین کی دی ہوئی معلومات کی بنا پر یہاں اس سلسلہ میں کچھ عرض کیا جا سکتا ہے۔

برطانیہ اور اس جیسے دوسرے ممالک کے لیے مہینے کی تعیین کی سادہ اور حساب کتاب سے پاک صورت یہ ہے کہ وہاں ایک ایسا اصول اپنایا جائے جو بیک وقت تین حسب ذیل قاعدوں پر مشتمل اور ان کا امتزاج ہو:۔

اول: لیلۃ البدر کا قاعدہ[2]: یعنی چودھویں[3] شب کے بعد پندرہ دن گزار کر

سماءها محجوبة بما يمنع الرؤية للمسلمين كبعض مناطق آسيا، ومنها سنغفورة وما شابهها، أن يأخذوا بمن يثقون به من البلاد الاسلامية التي تعتمد على الرؤية البصرية للهلال دون الحساب بأي شكل من الأشكال (مجلۃ مجمع الفقہ الاسلامی۔ الدورۃ الثانیۃ، العدد الثانی، الجزء الثانی ۹۶۷/)

[1] مندرجہ ذیل کتابچے ملاحظہ ہوں: رؤیتِ ہلال علم فلکیات کی روشنی میں از ثمیر الدین برنلے (لندن) رؤیت ہلال موجودہ دور میں از ضیاء الدین لاہوری (لندن) تقویم تاریخی از عبد القدوس ہاشمی (کراچی)، برطانیہ میں صبح صادق کا صحیح وقت از یعقوب اسماعیل منشی (لندن) اوقات الصلوٰۃ از محمد انس نیز حسب ذیل مضامین ملاحظہ ہوں: اوقات صلاۃ برائے اعلیٰ ارض البلد از طارق منیر تحقیقات اسلامی علی گڑھ ۱/۸ ۱۹۸۸ء۔ رؤیت ہلال کے مسائل کا ایک نیا تجزیہ از عمر افضل تحقیقات اسلامی علی گڑھ ۱/۱۱ ۱۹۹۱ء، مسائل رؤیت ہلال پر ایک نظر از یعقوب اسماعیل منشی بحث و نظر بھلواری شریف شمارہ ۲۱۔

[2] یہ قاعدہ اس مفروضہ پر تجویز کیا گیا ہے کہ برطانیہ میں 'لیلۃ البدر' آفاقی آثار کے ذریعہ یقینی طور پر متعین ہو جاتا ہوگا۔

[3] چودھویں کے چاند کی پہچان یہ ہے کہ محقق رؤیت کی بنا پر شروع ہونے والے مہینہ میں تیرہویں کا چاند دن سے =

۲۹ اور ۱۶ دن گزار کر ۳۰ باور کیا جائے۔

دوم: اقرب البلاد کا قاعدہ: یعنی لیلۃ البدر کے حساب سے ۲۹ تاریخ کو رُویت کے معاملہ میں ان ممالک کی متابعت کریں جو قریب ہوں یا جو مشرق میں واقع ہوں۔

سوم: اعدل الشہور کا قاعدہ: یعنی اقرب البلاد کی تعیین سال کے ان مہینوں کی بنیاد پر کریں جن میں برطانیہ کی معتدل رُویت اور ان کے اقرب البلاد کی محقق رُویت ایک دوسرے کے مطابق ہو جاتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اعدل الشہور کی بنیاد پر اقرب البلاد کی تشخیص کریں اور اقرب البلاد کی رُویت لیلۃ البدر کے ۱۵ دن گزرنے کے بعد ہی مانیں۔

حسابِ فلکی کے اعتبار کے ۴ مواقع

سوالنامہ کے محور اول اور دوم میں تین مقامات پر فلکیاتی حساب کے اعتبار کی بات آئی ہے: (الف) مطلع (بلد بعید) کی تعیین کے لیے (ب) ابر کی حالت میں شہادت کو پرکھنے کے لیے (ج) متعذر الرُویہ خطوں میں 'رُویت' کے متبادل کے طور پر۔ بعض حضرات کے خیال میں ایک چوتھی جگہ بھی ہے یعنی (د) ابر و غبار کی حالت میں مطلقاً 'رُویت' کے متبادل کے طور پر۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر جماعتِ فقہاء سے باہر کے کچھ اہل علم و دانش کی رائے یہ ہے کہ (ہ) امت مسلمہ کے دورِ امیت ختم ہو جانے کی بنا پر اب حساب فلکی کو مطلقاً معتبر ہونا چاہیے۔

مذکورہ پانچوں نکات کا مختصر جواب یہ ہے کہ (الف) تعیین مطلع کے لیے عادی تجربے کافی ہیں (ب) کسی مقام کی شہادت کو پرکھنے کے لیے دوسرے صاف مطلع والے بلاد کی تائید و تردید کافی ہوگی (ج) ابر والے علاقوں میں بھی ان کے ہم مطلع صحو

یہ موجود رہے گا اور ۱۴ کو بیٹھ جائے گا اور دیر سے (مغرب کے بعد) افق پر نکل رہا ہوگا اور ساتویں کا چاند، آدھا ہوگا یا آدھا کے بالکل قریب ہوگا۔ افق وہ جگہ ہے جہاں زمین و آسمان ملتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔

لہ برطانیہ میں نومبر تا اپریل سردی کے چھ مہینوں میں پہلی تاریخ کا چاند افق پر تقریباً ڈیڑھ دو گھنٹے تک ٹھہرتا ہے ان مہینوں میں چاند شمال میں چلا جاتا ہے باقی گرمی کے چھ مہینے مئی تا اکتوبر ہلال اُفق پر تین چار دنوں تک نظر نہیں آتا۔ اس دوران چاند جنوب میں چلا جاتا ہے۔

والے مقامات کا بیان کافی ہوگا[1]۔ (د) غیر معتدل علاقوں میں بلادِ قریبہ کی رؤیت و عدم رؤیت کفایت کرے گی۔ (ہ) اور جہاں تک اس پانچویں نکتہ کا تعلق ہے کہ امت مسلمہ کی حالتِ امیت ختم ہوجانے کی بنا پر 'حساب فلکی' کو معتبر ہونا چاہیے، یہ بات متعدد وجوہ سے درست نہیں ہے۔

جیسا کہ 'اختلافِ مطالع' کی بحث میں واضح ہوا کہ قرآن نے بنیادی طور پر 'شہود' اور 'ہلال' کی میقاتیت کا تصور دیا ہے۔ اور حدیث نے اس کے لیے 'رویت' کو پہلا اور آخری ذریعہ تجویز کیا ہے اور اسی کو سبب حکم قرار دیا ہے کیونکہ اس کے بغیر قرآن کا منشا پورا نہیں ہوسکتا تھا۔ حتی کہ ان مواقع پر بھی جب کہ 'رؤیت' کا طریقہ قابل عمل نہ رہ جائے جیسے ابر کی حالت میں، احادیث تکرار 'رؤیت' ہی سے چمٹے رہنے کی تلقین کرتی ہیں۔

احادیث عشرہ در بابِ رؤیت

موطا مالک، مسند احمد، صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابی داؤد، سنن ترمذی اور سنن نسائی کی صرف ۱۰ متعلق حدیثیں یہاں نقل کی جاتی ہیں جو کہ ابو ہریرۃ، ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں۔ ان حدیثوں میں امر و نہی کا انداز و اسلوب دیکھیں:

۱۔ عن ابن عمرؓ: لا تصوموا حتی تروا الہلال ولا تفطروا حتی تروہ فان أغمی علیکم فاقدروا لہ[2] (بخاری صوم ۵، مسلم ۱/ ۳۴۷)

۲۔ عن ابن عمرؓ: إذا رأیتموا الہلال فصوموا وإذا رأیتموہ فأفطروا فإن غمّ علیکم فاقدروا لہ أتموہ ثلاثین (بخاری صوم ۱۱)

۳۔ عن ابن عمرؓ: صوموا لرویتہ وافطروا لرؤیتہ فان أغمی علیکم فاقدروا لہ ثلاثین (مسلم ۱/ ۳۴۷)

۴۔ عن ابن عمرؓ: الشہر تسع وعشرون لیلۃ فلا تصوموا حتی تروہ فان غمّ

---

[1] الف، ب، ج، د تمام صورتوں میں مسئلہ کا 'غیر حسابی اور غیر فلکیاتی' حل موجود ہے اور موجودہ دور کے تیز رفتار ذرائع ابلاغ اس معاملہ میں بڑے معاون ہیں۔

[2] 'فاقدروا لہ' کے الفاظ سے بعض متجددین نے یہ معنی نکالنے کی کوشش کی ہے کہ 'چاند کا حساب کرو' لیکن قطع نظر لغت کے جو اس معنی کے لیے متحمل نہیں دیگر احادیث کے واضح فقرے مثلاً اقدروا لہ ثلاثین وغیرہ اس غلط فہمی =

علیکم فاکملوا العدۃ ثلاثین (موطا مالک صیام ۳ بخاری ۱/۲۵۶)

۵۔ عن ابن عمرؓ: صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ فان غبی علیکم فعدوا ثلاثین (احمد، مسلم ۱/۳۴۷)

۶۔ عن ابی ھریرۃؓ: صوموا لرؤیتہ وأفطروا لرؤیتہ فإن غمّ علیکم فاکملوا عدۃ شعبان ثلاثین (بخاری ۱/۲۵۶، مسلم ۱/۳۴۷)

۷۔ عن ابی ھریرۃؓ: صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ فان غمّ علیکم فصوموا ثلاثین یوما (مسلم ۱/۳۴۷)

۸۔ عن ابی ھریرۃؓ: لاتصوموا حتی تروہ ثم صوموا حتی تروہ فإن حال دونہ غمامۃ فأتموا العدۃ ثلاثین (ابوداؤد صوم ۷، احمد ۴/۳۳)

۹۔ عن ابی ھریرۃؓ: لاتصوموا قبل رمضان، صوموا لرؤیتہ وأفطروا لرؤیتہ فإن حالت دونہ غیایۃ فاکملوا ثلاثین یومًا (ترمذی صوم ۵، نسائی صیام، ۷)

۱۰۔ عن ابن عباسؓ: صوموا لرؤیتہ فإن حال بینکم وبینہ سحاب فاکملوا العدۃ ولا تستقبلوا الشھر استقبالا (نسائی صیام)

حدیث رؤیت پر ایک جامع بحث

ان احادیثِ عشرہ میں 'رویت' کی تاکید کی انتہا کردی گئی ہے اور مثبت ومنفی ہر انداز میں ایک ہی بات فرمائی گئی ہے۔ یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ 'حدیثِ رؤیت' پر ایک فقہی نظر ڈال لی جائے۔

رؤیت کا معنی

الرؤیۃ النظر بالعین والقلب، وھی مصدر رأی، والرؤیۃ بالعین تتعدی إلی المفعول واحد، وبمعنی العلم تتعدی إلی المفعولین (لسان العرب)

رؤیت کے معنی ہیں آنکھ اور دل سے دیکھنا۔ یہ فعل رَأیٰ کا مصدر ہے۔ دیکھنے

= لیے کوئی گنجائش نہیں چھوڑتے۔

کے معنی میں فعل 'رؤیت' متعدی بیک مفعول ہوتا ہے اور علم کے معنی میں متعدی بدو مفعول ہوتا ہے۔

رؤیت کی حقیقت

إذا أضیفت إلی الاعیان کانت بالبصر کقولہٗ: 'صوموا لرؤیتہ وأفطروا لرؤیتہ' وقد یراد بہا العلم مجازا (الکلیات)

جب رؤیت کی نسبت کسی شے کی طرف ہو تو اس کا معنی نگاہ سے دیکھنا ہوتا ہے جیسے 'صوموا لرؤیتہ' میں 'رؤیۃ الھلال' یعنی چاند دیکھنا، اور کبھی یہ مجازاً 'جاننے' کے معنی میں بھی آتا ہے۔

رؤیتِ ہلال کا شرعی مفہوم

المقصود برؤیۃ الھلال: مشاھدتہ بالعین بعد غروب الشمس لیوم التاسع والعشرین من الشھر السابق ممن یعتد خبرہ وتقبل شھادتہ، فیثبت دخول الشھر برؤیتہ (الموسوعۃ الفقھیۃ، وزارۃ الاوقاف۔ الکویت)

یعنی شریعت میں رؤیتِ ہلال سے مراد یہ ہے کہ گزرے ہوئے مہینے کی ۲۹ تاریخ کو غروبِ آفتاب کے بعد کچھ قابلِ اعتبار لوگ اپنی آنکھوں سے چاند کو دیکھیں۔ ایسی رؤیت سے نئے ماہ کی آمد ثابت ہو جاتی ہے۔

حدیثِ رؤیت کے مدلولات

کسی 'نصِ شرعی' کی چھ دلالتیں ہو سکتی ہیں۔ عبارۃ، اشارۃ، اقتضاء، تنبیہ، خطاب، علت۔ آیئے دیکھیں کہ رؤیت کی زیرِ بحث نص: 'صوموا لرؤیتہ' ان میں سے کن دلالتوں کے ذریعہ کیا رہنمائی کرتی ہے:

۱۔ عبارۃ النص

حدیثِ رؤیت کا مقصود و مدعا ثبوتِ ہلال کے لیے صرف طریقۂ رؤیت کو اپنانے

کی تلقین اور دیگر تمام ذرائع جیسے حساب کی ممانعت کرتا ہے۔ یہ امر کہ یہی بات اس حدیث کا عبارۃ النص ہے۔ مندرجہ ذیل قرائن سے ثابت ہے: اولاً خود حدیث کے الفاظ اور اس کا متنوع اسلوب ہے۔ ان اسالیب میں جو 'حصر' کا مفہوم موجود ہے وہ ذریعۂ رُویت کے سوا ہر طریقہ کی کلیتہً نفی کرتا ہے: صوموا لرؤیتہ، لاتصوموا حتی تروہ، واذا رأیتموہ فصوموا۔ رُویت کرکے ہی روزہ رکھو، جب تک رُویت نہ کرو روزہ نہ رکھو، جب رُویت کرلو تو روزہ رکھو۔ گویا روزہ صرف 'رُویت' ہی کی بنا پر رکھا جاسکتا ہے، اس کے بغیر کسی صورت میں نہیں رکھا جاسکتا۔

ثانیاً حدیث کا متعدد سیاق وسباق ہے: صوموا لرؤیتہ۔ وافطروا لرؤیتہ، والنسکوا لہا۔ فان غم علیکم فاکملوا، فان شہد شاہدان فصوموا نیز انا امۃ امیۃ لانکتب ولا نحسب۔ یعنی رُویت ہی سے روزہ رکھو اور اسی سے روزہ کھولو، قربانی وحج اسی سے کرو۔ مطلع کی آلودگی رُویت میں مانع ہو تو کوئی اور ذریعہ اپنائے بغیر رواں مہینہ کو ۳۰ تک مکمل کرلو، اگر دو گواہ مل جائیں تو اس کے مطابق عمل کرو۔ ابر کی حالت میں جبکہ رُویت کا طریقہ قابل عمل نہیں رہ جاتا توقع ہوسکتی تھی کہ کوئی اور طریقہ مشروع ہوجائے لیکن تمام احادیث میں یہی فرمایا گیا کہ بادل ہو اور چاند نظر نہ آسکتا ہو تو تیس کی گنتی پوری کرو۔ ان أغمی علیکم، إن غبی علیکم، إن حالت دونہ غیایۃ، إن حال دونہ غمامۃ، ان حال بینکم وبینہ سحاب۔ اکملوا العدۃ ثلاثین، عدوا ثلاثین، اقدروا لہ ثلاثین، صوموا ثلاثین، صوموا ثلاثین یوما۔ ان میں کہیں یہ نہیں فرمایا گیا کہ چاند نظر نہ آسکتا ہو تو فلاں یا فلاں ذریعہ اپناؤ یا اس سے مدد لو۔ مذکورہ پانچوں سیاق وسباق سے یہ بات مؤکد ہوجاتی ہے۔ کہ ہر حال میں رُویت ہی واحد طریقہ ثبوت ہلال ہے۔ حساب فلکی قطعاً نہیں۔ یہی بتانا حدیث کا مقصود اصلی ہے۔ دوسری بات جو مقصود تبعی کا درجہ رکھتی ہے وہ یہ کہ بلا رُویت روزہ وافطار نہ کیا جائے جس سے اقتضاءً لازم آتا ہے کہ مطلع غیر کی رُویت کو تسلیم نہ کیا جائے، بالفاظ دیگر اختلافِ مطلع کو معتبر مانا جائے۔

۲۔ اقتضاء النص

چنانچہ اس حدیث کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ہر مقام کی اپنی طبعی رُویت مراد ہو اور مطلع غیر

کی رؤیت پر روزہ نہ رکھا جائے۔ اگر ہر مقامِ عبادت پر اس کی اپنی مقامی رؤیت تسلیم نہ کی جائے تو اس مقام پر 'رؤیت' کی بنا پر روزہ رکھنے کے حکم کی تعمیل نہ ہو سکے گی۔ دوسرے مطلع کی رؤیت پر روزہ رکھنے کے لازمی معنی یہ ہوں گے کہ اس مقام پر حقیقتاً 'عدم رویت' کی بنا پر روزہ رکھا گیا اور یہ بات حدیث کے اس مقصود (تبعی) کے خلاف ہوگی کہ رؤیت کر کے ہی روزہ رکھا جائے۔

۳۔ اشارۃ النص

یہ ہدایت و پابندی کہ 'رویت کر کے ہی روزہ رکھا جائے' صرف مطلع اول کے لیے خاص نہیں ہے بلکہ ہر مقام کے لیے عام ہے اور اس پر عمل کرنا سب پر واجب ہے۔ کیونکہ حدیث سے اشارتاً یہ بات واضح ہے کہ 'روزہ رکھنا' ایک مشروع عمل یا شرعی حکم کی حیثیت سے ثابت، واجب اور عام ہے جیسا کہ 'کتب علیکم الصیام' کی آیت میں یہی بات بطور مدعا بیان ہوئی ہے۔

۴۔ خطاب النص

'صوموا لرؤیتہ' یعنی رؤیت کر کے روزہ رکھو' کا مفہوم مخالف بھی یہاں معتبر ہے یعنی یہ کہ 'جب تک رؤیت نہ کرو روزہ نہ رکھو' اور یہ مفہوم خود حدیث میں بیان کر دیا گیا ہے کہ 'لا تصوموا حتی تروہ'۔ نیز یہ مفہوم اس لیے بھی معتبر ہے کہ اول: اصول فقہ کی رو سے جب نص سے مقصود کسی حکم کو اس کے سبب کے ساتھ بیان کرنا ہو تو جہاں اصل مطلوب اس سبب کا اثبات ہوتا ہے وہیں اس سبب کے علاوہ کی نفی بھی ہوتا ہے یعنی رؤیت ہی سبب صوم ہے، کوئی اور ذریعہ ہرگز نہیں۔ دوم: 'رویت' اور 'ہلال' کے الفاظ کی لغوی دلالت اس مفہوم کی تائید کرتی ہے کیونکہ چاند کا فلکی وجود یا حسابی طلوع لفظ 'رویت' اور لفظ ہلال کا مصداق نہیں بن سکتا۔ 'رؤیت' آنکھ سے دیکھنے کو کہتے ہیں اور 'ہلال' پہلی تاریخ کے اس چاند کو کہتے ہیں جو افق پر آنکھ سے دکھائی دے۔

۵۔ علۃ النص

ثبوتِ ہلال کے لیے صرف طریقۂ 'رویت' مقرر کرنے کی اصل وجہ شارع کے نزدیک 'یسر وفطریت' ہے جیسا کہ 'حدیث الامیۃ' سے واضح ہے۔ یہ وجہ اس حکم کی من وجہ حکمت بھی ہے اور من وجہ علت بھی۔ 'یسر وفطریت' کی علت پر قیاس یہ تقاضا کرتا ہے کہ حساب وفلکیات وغیرہ پر روزہ کے حکم کا مدار نہ رکھا جائے۔ کیونکہ میقات کے معاملہ میں عام لوگوں کے لیے 'یسر وفطریت' صرف آسمان کے قدرتی کیلنڈر ہی میں ہے اور یہی آیۃ الاھلہ میں 'ہلال' کے میقات 'للناس' ہونے کا بھی تقاضا ہے۔

اس طرح حدیثِ رؤیت کی دلالتوں: عبارۃ، اشارۃ، اقتضاء، خطاب اور علۃ کی ترکیب سے جہاں یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر اہل مطلع کے لیے ان کی اپنی طبعی رؤیت لازم ہے اور مطلع غیر کی رؤیت ان کے لیے معتبر نہیں ہے، اسی طرح یہ نتیجہ بھی برآمد ہوتا ہے کہ روزہ کے لیے تمام اہلِ صیام پر 'رؤیت' کرنا واجب ہے نہ کہ حساب کتاب۔

اقوال علماء

حافظ ابن حجرؒ[1] کہتے ہیں کہ حدیث میں چاند نظر نہ آنے کی صورت میں جو تیس دن پورا کرنے کا حکم دیا گیا اور یہ نہیں کہا گیا کہ حساب دانوں سے دریافت کرو، اس کی حکمت یہ ہے کہ بادل کی حالت میں تیس کی گنتی پوری کر کے مہینہ کی آمد جان لینا ہر ایک کے لیے بہت آسان ہے۔ اس طرح کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا۔ ابن بطالؒ[2] کا کہنا ہے کہ حدیث علم نجوم کے قواعد کے لیے ناسخ ہے، لہٰذا یقینی طور پر معرفتِ شہر کا مدار چاند دیکھ لینے پر ہی ہے۔ ابن عابدینؒ[3] لکھتے ہیں کہ شارع نے حساب پر اعتماد نہیں کیا ہے بلکہ اسے بالکلیہ مسترد کر دیا ہے۔ اس نے وجوب کو 'رؤیت' پر معلق کیا ہے، ولادتِ قمر پر۔

---

[1] فتح الباری ۴/۱۰۹، نیز بدایۃ المجتہد ۱/۲۲۵

[2] عمدۃ القاری ۵/۱۹۹

[3] ردالمحتار ۱/۲۸۹، ۲/۹۲

نہیں، لہٰذا حساب کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، چاہے وہ کتنا ہی صحیح اور قطعی ہو۔

یہ بات پہلے ہی واضح ہو چکی ہے کہ حساب کے بجائے 'رؤیت' کو اختیار کرنے کی وجہ یہ نہیں تھی کہ اس وقت امتِ مسلمہ امی تھی جس سے یہ نتیجہ نکالا جائے کہ جب امی نہ رہی تو 'حساب' کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔ 'حدیثِ امیت' میں صرف اس واقعہ کا بیان ہے کہ (اے یہودیو! جیسا کہ تم لوگ کہتے رہتے ہو) ہم واقعی ایک امی قوم ہیں، حساب کتاب نہیں کر سکتے ہیں۔ ہمارے لیے سادہ طریقہ یہی ہے کہ ہم 'رؤیتِ فطری' پر عامل ہوں۔ اس میں سائنس و ٹکنالوجی کے حصول کی حوصلہ شکنی کا کوئی پہلو نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگ یہ پہلو اس میں داخل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ حدیثِ امیت کا یہی مطلب تمام فقہاء امت نے سمجھا ہے اور قرآنی آیات اور کثیر صحیح[1] روایات کے ہوتے ہوئے وہ ایسا ہی سمجھنے پر مجبور بھی تھے۔

ملا علی قاری[2] فرماتے ہیں: امی کی نسبت قوم عرب کی طرف کی گئی ہے، اس زمانہ کے عرب کی طرف جس میں آپؐ مبعوث ہوئے تھے۔ اس کے بعد کے قرون نسبت اور حکم دونوں میں قرنِ اول کے تابع ہوئے۔ آپؐ کے فرمان کا مطلب یہ تھا کہ اہلِ نجوم کے حساب پر عمل ہماری سنت اور ہمارا طریق نہیں ہے بلکہ عمل کا مدار رؤیتِ ہلال پر ہے۔ چنانچہ ہم کبھی ۲۹ کو رؤیت کرتے ہیں اور کبھی ۳۰ کو۔ علامہ عینی کا قول ہے کہ: امت کو حساب

---

[1] آپؐ کے مزید ارشادات ملاحظہ ہوں: اِنی بعثت إلی أمة الأمیین (بخاری جنائز ۷۹، جہاد ۱۷۸) اِنا امة الامیة ونبیها فنحن الآخرون الاولون (ابن ماجہ زہد ۳۴) أنا ارسلناك شاهدا ومبشرا وحرزا للأمیین (بخاری تفسیر سورۃ ۴۸/۳، بیوع ۵۰، الدارمی مقدمہ، احمد ۱۷۴/۳) أشهد أنك رسول الأمیین (بخاری جنائز وجہاد، مسلم فتن ۹۵، ابوداؤد ملاحم ۱۶، ترمذی فتن ۶۳، احمد ۱۲۸/۳) أخبروني عن بني الأمیین ما فعل (مسلم فتن ۱۱۹) یہ اور اس جیسی دیگر روایات سے صاف پتہ چلتا ہے کہ جس طرح 'النبی الامی' آپؐ کا لقب بن گیا ہے باوجود یکہ وحی کے پہلے ہی کلمہ 'اقرأ' کے بعد آپؐ اُمی نہیں رہ گئے تھے۔ اسی طرح اس 'لقب' کی متابعت میں امت محمدیہ (علی صاحبہا الصلاۃ والسلام) کا لقب بھی 'امت امیہ' ہمیشہ کے لیے ہے۔

[2] مرقاۃ شرح مشکاۃ ۲۲۳/۴، ۲۲۴

اور علم نجوم کی منقتوں سے بچانا ہی شریعت کا مقصد ہے خواہ بعد کے زمانوں میں اس فن کے جاننے والے پیدا ہی کیوں نہ ہو جائیں۔ نحن اُمۃ اُمیۃ کا ظاہری مفہوم یہی ہے کہ حساب پر قطعاً مدار نہیں ہے۔ شہاب الدین رملی[1] کہتے ہیں کہ اس فرمان کے ذریعہ شارع نے حساب کو کلیتاً مسترد کر دیا ہے اور بالکلیہ لغو قرار دے دیا ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی[2] تحریر فرماتے ہیں: شرعی احکام کا دارومدار ظاہر امور پر ہوتا ہے۔ فنی موشگافیوں اور حسابات پر نہیں۔ بلکہ شریعت نے تو حسابات وغیرہ کی طرف متوجہ نہ ہونے کا حکم دیا ہے جیسا کہ حدیث انا امۃ امیۃ سے پتہ چلتا ہے۔

یہاں یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ 'رؤیت' کے علاوہ جب کسی دوسرے 'طریقۂ ثبوتِ ہلال' کی بات کی جاتی ہے تو اس سے مراد لازمی طور پر 'حساب فلکی' ہی ہوتا ہے۔ اس لیے کہ آسمان پر چاند کے تعین کا ذریعہ یا تو مشاہدہ ہے یا حساب ہے۔ آپؐ نے بھی جب یہ فرمایا کہ "ہم حساب کتاب نہیں کرتے بلکہ رؤیت کا طریقہ اپناتے ہیں" تو رویت کے بالمقابل حساب کتاب استعمال فرمایا۔ غرض حساب کی ممانعت اور صرف رؤیت ہی کو اپنانے کی اصل وجہ یہ نہیں ہے کہ امت حساب نہیں جانتی یا سیکھ نہیں سکتی یا سیکھنا نہیں چاہیے۔ بلکہ اس کی 'علت' 'یسرِ فطری' کا حصول ہے جو صرف رؤیت ہی میں ہے اور حساب بالکل ہی اس پہلو سے اس کی ضد ہے۔ اسی لیے شارع نے 'رؤیت' ہی کو میقاتِ شہر کے طور پر متعین اور مخصوص فرما دیا۔ مقصود بلاشبہ 'طلوع ہلال' کا تیقن ہے لیکن یسر فطری کے ساتھ اس کے تیقن کا واحد ذریعہ و معیار رویت[3] ہی ہے۔ اس طرح یہ وسیلہ بھی ہے اور مقصود بھی۔ کیونکہ مقصود تک پہنچنے کا تنہا ذریعہ ہے۔ اسی لیے رؤیت نہ واقع ہو تو وہ نہ 'ہلال' ہے اور نہ اس کا 'طلوع'۔ گویا جس طرح 'طلوعِ ہلال' کے بغیر 'رویت' ممکن نہیں۔ اسی طرح 'رویت ہلال' کے بغیر 'طلوعِ ہلال' ممکن نہیں۔ کیونکہ 'ہلال' کہتے ہی اس چاند کو ہیں جو پہلی کو نظر آئے۔

---

[1] رد المحتار ۲/۳۸۷

[2] حجۃ اللہ البالغہ ۲/۵۱

[3] اسی لیے اقم الصلاۃ لدلوک الشمس کے طرز پر صوموا لطلوع الہلال نہیں فرمایا بلکہ لرؤیۃ الہلال فرمایا۔

درباب توقیت حساب فلکی ممنوع الاصل ہے

حقیقت یہ ہے کہ توقیتِ شہر کے باب میں حساب فلکی قطعی ممنوع الاصل ہے اور ایسی چیزیں شریعت میں صرف بصورت اضطار یا بقدر اضطرار ہی مباح ہوتی ہیں۔ اگر ذرا موسّعانہ نقطۂ نظر سے کام لیا جائے تو یوں کہنا ہوگا کہ جہاں رؤیت ممکن العمل ہے وہاں تو رویت ہی اصل ہے اور حساب قطعاً ممنوع اور جہاں رؤیت ممکن العمل نہیں جیسے ایر وغیرہ میں مگر وہاں رؤیت کا کوئی فطری متبادل موجود ہو تب بھی 'حساب فلکی' ممنوع ہی ہوگا اور یہ ممانعت سدّاً للذریعہ ہوگی۔ کیونکہ اگر مذکورہ بالا مواقع پر 'حساب فلکی' کی اجازت دے دی جائے تو اگلے مرحلہ میں اسے لازماً 'رؤیت' کی جگہ بھی استعمال کیا جانے لگے گا۔ اگر مزید توسیعی نقطۂ نظر اپنا کر مذکورہ مواقع پر بطور اصل تو نہیں محض بطور ایک قرینہ کے 'حساب' کی مدد لینے کی اجازت ہو تو بھی یہ اجازت بالآخر 'اصل فطری' یعنی رؤیت کو کالعدم کر کے چھوڑے گی۔ اسی لیے 'حساب فلکی' اور اس طرح کی کوئی بھی فن وصنعت جیسی چیز قطعی طور پر کسی بھی حال میں جائز قرار نہیں دی جا سکتی یہی وجہ ہے کہ راسخ العلم علماء امت کا صدر اول سے آج تک[1] اس موقف پر شدت اور اصرار کے ساتھ عمل رہا ہے اور ہر صاحب نظر عالم اس بات سے اتفاق کرے گا کہ یہی موقف ہمیشہ کے لیے صحیح ہے اور شریعت سمحہ کی طبیعت کے عین مطابق ہے۔

اور یہ ہماری غیرت کا بھی سوال ہے

آپؐ نبی اُمی[2] تھے، امیوں میں مبعوث ہوئے تھے[3]۔ قرآن اس پر شاہد ہے اور

---

[1] رابطہ عالم اسلامی کی المجمع الفقہی الاسلامی نے بھی اپنی قرارداد میں اثباتِ ہلال کے لیے 'رؤیت' ہی کو معتبر قرار دیا ہے اور فلکی حساب کو غیر معتبر (قرارات مجلس المجمع الفقہی الاسلامی ر/۶۶) ہیئۃ کبار العلماء سعودیہ کے اجلاس (۱۲/۲ر ۱۳۹۵ھ) نے بھی یہی فتویٰ جاری کیا کہ: حساب کا کوئی اعتبار نہیں صرف رؤیت کا اعتبار ہے۔

[2] قرآن میں ارشاد ہے: فآمنوا باللہ ورسولہ النبی الامی الذی یؤمن باللہ وکلماتہ واتبعوہ لعلکم تہتدون (الاعراف ۱۵۸/۷)

[3] ھوالذی بعث فی الامیین رسولا منھم (الجمع ۶۲/ ۲)

تاریخ کی یہ حقیقت ہے۔ مگر یہی حقیقت اہل کتاب خصوصاً یہود مدینہ کے لیے ایک نفسیاتی الجھن اور ذہنی روگ بن گئی[1] وہ یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں تھے کہ اہل کتاب ہو کر ایک نبی امی کو اپنا پیشوا کیسے مان لیں۔ وہ نبوت کو اپنا خاندانی اور نسلی استحقاق سمجھتے تھے اور حقارت سے مسلمانوں کو اور ان کے نبیؐ کو امی کہتے تھے۔ مگر یہ لقب اب حقیقت ہونے کے ساتھ اعزاز بھی بن گیا تھا۔ حضرت محمدؐ (فداہ نفسی) اور آپؐ کے متبعین قرآن پانے کے بعد بھی امی تھے۔ آپ نے فرمایا: ہم قوم امی ہیں۔ یہ فرمان اب ہمارے لیے ایک عزت بن چکا ہے۔ وہ لفظ جو کلمۂ حقارت تھا اس امتِ خیر و وسط کے لیے کلمۂ افتخار بن گیا۔ یہ یہود کے لیے ایک 'چڑھ' ہے۔ ان کی نخوت پر ایک ضرب ہے۔ اب ہم امت مسلمہ ہمیشہ کے لیے قوم امی ہیں۔ ہم مسلمانوں نے علوم و فنون کی دنیائیں بسائیں، معارف و حِکَم کے نئے عالم دریافت کیے، قوموں اور امتوں نے صدیوں ہماری شاگردی اختیار کی مگر یہ لقب جو ہمیں ہمارے نبی سے ملا ہے، اس ذات سے جو خدا کے بعد ہماری محبتوں کا مرکز و نشان ہے، ہم اس سے دست بردار ہونے کا تصور نہیں کر سکتے اور جس مسئلہ پر یہ لقب ملا ہے اس سے دست کش نہیں ہو سکتے۔ یہ امت مسلمہ کی غیرت کا سوال ہے۔

'حدیثِ امیت'، دراصل اسی پس منظر[2] کو واضح کرتی ہے جس میں آپؐ کو تکرار 'رؤیت' کی ہدایات دینی پڑیں۔ آپؐ نے فرمایا کہ ہم ایک ناخواندہ اور حرف ناشناس قوم ہیں۔ حساب کتاب نہ کر سکتے ہیں اور نہ حساب کتاب کی صورت میں بلاوجہ اور بلاضرورت کوئی مشکل اپنے سر لینا چاہتے ہیں۔ ہمارے لیے 'رویت' ہی کا سہل، سادہ

---

[1] ذٰلك بانهم قالوا ليس علينا فى الاُمّيين سبيل (آل عمران ۳/ ۷۵)

[2] ثبوتِ ہلال یا بالفاظ دیگر تعیین شہر کے لیے اہل کتاب اور مشرکین عرب میں رؤیت کے علاوہ حساب کا طریقہ بھی رائج تھا۔ اس پر مستزاد یہ کہ یہ حسابی و فلکی کیلنڈر ہلال کے معیار سے ہٹ کر 'نیومون' پر مبنی ہوتا تھا جو کہ اس کیلنڈر کا فطری خاصہ ہے۔ مزید یہ کہ شمسی جنتری سے اس کی مطابقت کے لیے یا دیگر مادی مقاصد سے لوند اور کبیسہ کے مختلف قاعدے بھی اپنے جی سے گڑھ رکھے تھے۔ 'حکم رؤیت' کی تکرار کی وجہ اصلاً اسی حسابی کیلنڈر سے احتراز کی تاکید کرنا ہے تاکہ 'لیسر اور فطریت' کا شرعی مقصد فوت نہ ہونے پائے۔

اور فطری طریقہ موزوں ہے۔ اس ارشاد کے پس منظر میں واضح طور پر یہود ہیں جو فلکیاتی حساب کے ذریعہ اپنا کیلنڈر مرتب کرتے تھے اور اس میں بھی مہینہ کا آغاز ہلال کے بجائے فلکی چاند (نیومون) سے کرتے تھے۔ اگرچہ یہ ان کی مشکل پسند مذہبی ذہنیت کا مظہر تھا مگر وہ اسے اپنی 'علم دانی' کی علامت سمجھتے تھے اور مسلمانوں کے پاس ایسا کوئی کیلنڈر نہ ہونے کی بنا پر انھیں امی (ان پڑھ اور جاہل) ہونے کا طعنہ دینے سے بھی نہیں چوکتے تھے۔ اس طعنہ کا بہترین جواب دوبارہ ارشادِ رسول ہی ہے یعنی یہ کہ خالفوا الیہود۔ یہودیوں کی مخالفت کرو[1]

---

[1] ابوداؤد صلاۃ ۱۸۸ احمد ۱/۲۹۱

غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق

مولانا سید جلال الدین عمری

مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان کیسے تعلقات ہونے چاہئیں؟ یہ آج کا ایک اہم اور زندہ موضوع ہے۔ کیا اسلام میں مذہبی رواداری، تحمل و برداشت اور توسع نہیں پایا جاتا؟ اسلام کے نزدیک غیر مسلموں سے خاندانی، معاشرتی، سماجی، کاروباری اور ازدواجی تعلقات کی نوعیت کیا ہے؟ اسلامی ریاست کی بنیادیں کیا ہیں؟ اس میں ذمیوں کو کیا حقوق حاصل ہیں؟ اسلامی ریاست کے بین الاقوامی تعلقات کی نوعیت کیا ہے؟ اور غیر مسلموں سے عدم تعلق کے حکم کا صحیح پس منظر کیا ہے؟ یہ چند ایسے اہم مسائل ہیں جن کا آج کا جدید ذہن اطمینان بخش جواب چاہتا ہے۔

ہندوستان کے پس منظر میں غیر مسلموں سے تعلقات کے موضوع پر اپنی نوعیت کی پہلی مفصل کتاب، دعوت و تبلیغ کے میدان میں کام کرنے والوں کی ایک اہم ضرورت۔

آفسٹ کی حسین طباعت، عمدہ کاغذ، خوبصورت جلد، صفحات: ۳۲۸، قیمت ۱۰۰ روپے

ملنے کے پتے: ۱۔ مکتبہ تحقیق و تصنیفِ اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ
۲۔ مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی ۲۵

ترجمہ وتلخیص

امامتِ عظمیٰ کا قیام

علامہ ابن عبدالبر کی آراء کی روشنی میں

تحریر: ڈاکٹر عبداللہ بن ابراہیم الطریقی

ترجمہ: محمد جرجیس کریمی

امامت عظمیٰ اور سیاست شرعیہ اسلام کا اہم موضوع ہے اس پر علمائے اسلام کی بیش قیمت تحریریں موجود ہیں۔ ان ہی علماء میں علامہ ابن عبدالبر قرطبیؒ بھی ہیں جنھوں نے اس موضوع پر تفصیل سے بحث کی ہے ذیل میں اس کا خلاصہ پیش کیا جارہا ہے۔

حدیث سے متعلق علامہ موصوف کی دو کتابیں "التمہید لما فی الموطا من المعانی والاسانید" اور "الاستذکار الجامع لمذاھب فقہاء الامصار وعلماء الاقطار فیما تضمنہ الموطا من معانی الرائی والآثار" کافی مشہور ہیں۔ یہ اگرچہ مؤطا امام مالک کی شرحیں ہیں لیکن ان میں مختلف علوم وفنون کے موتی بکھرے ہوئے ہیں۔ ان ہی میں سیاست شرعیہ یا امامت عظمیٰ کا موضوع بھی ہے ہمیں خوشی ہے کہ الدکتور عبداللہ بن ابراہیم بن علی الطریقی نے اپنے ایک طویل عربی مضمون "آراء ابن عبدالبر فی الامامۃ العظمیٰ فی ضوء کتابیہ التمہید والاستذکار۔ عرض وتحلیل" میں یہ خدمت بحسن وخوبی انجام دی ہے جو ریاض کے مشہور عربی مجلہ دراسات اسلامیہ جلد ۱ شمارہ ۲ ۱۴۱۸ھ میں شائع ہوا ہے۔ مضمون کی طوالت کی وجہ سے اس کے لفظ بہ لفظ یا مکمل ترجمہ کے بجائے ذیل میں اس کا خلاصہ پیش کیا جارہا ہے ذیلی عناوین اور حوالے بھی اصل مضمون ہی سے ماخوذ ہیں۔

(مترجم)

امامتِ عظمیٰ کی اہمیت وضرورت

کوئی بھی صاحب عقل اس بات سے انکار نہیں کرسکتا کہ انسان فطری طور پر ایک سماجی مخلوق ہے اور اس کے مصالح وضروریات دوسروں سے اس قدر مربوط ہیں کہ وہ تنہا زندگی گذارنے کا تصور بھی نہیں کرسکتا لہٰذا اجتماعیت اس کی ایک فطری ضرورت ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کے چلانے کے لیے لازماً ایک نظام ہونا چاہیے۔ اسی وجہ سے شریعت اسلامی میں امامت عظمیٰ یا سیاست شرعیہ کا قیام دین کے اہم واجبات میں سے ہے جس کے بغیر دین کا قیام ممکن نہیں ہے۔

امامتِ عظمیٰ کے قیام کے مقاصد

کسی بھی صالح اجتماعیت کا قیام محض لوگوں کے جمع ہوجانے یا کسی وقتی، دنیاوی اور مادی ضرورت کی تکمیل کی غرض سے ممکن نہیں ہے اس کے لیے کسی مضبوط بنیاد اور اعلیٰ مقصد کی ضرورت ہے اسلام میں سیاست شرعیہ کا وہی مقصد ہے جو نبوت کا ہے یعنی خلق کے لیے سعادت کا حصول اور ان کے مصالح وضروریات کی تکمیل۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (الانبیاء: ۱۰۷)

اے نبیؐ! ہم نے تم کو دنیا والوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

ایک دوسری جگہ ارشاد ہے:۔

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (الحدید: ۲۵)

ہم نے اپنے رسولوں کو صاف صاف نشانیوں اور ہدایات کے ساتھ بھیجا اور ان کے ساتھ کتاب اور میزان نازل کی تاکہ لوگ انصاف پر قائم ہوں۔

لہ السیاسۃ الشرعیۃ فی اصلاح الراعی والرعیۃ للامام ابن تیمیہ دارالکتاب العربی ص۱۶۹

فقہاء کرام نے اسلامی خلافت کا مقصد دین کی حفاظت اور دنیا کی سیاست بتایا ہے[1]۔ علامہ ابن عبدالبر ان تفصیلات کی روشنی میں اس کے درج ذیل مقاصد کا تعین کرتے ہیں۔

۱۔ عام دینی و دنیاوی مصالح کا حصول

امامت عظمیٰ کے قیام کا اولین مقصد ہر قسم کی دینی و دنیاوی مصلحتوں کا حصول ہے۔ اس لیے امام پر لازم ہوگا کہ وہ عید اور جمعہ قائم کرے، لوگوں کے معاملات کی نگرانی کرے، عدالتیں قائم کرے، مظلوم کی فریاد رسی کرے، عوام الناس کے درمیان معاشی انصاف کرے اور اگر کوئی لاوارث ہے تو اس کی سرپرستی کرے[2]۔ اس طرح دین کے اکثر احکام تقاضا کرتے ہیں کہ امامت عظمیٰ کا قیام عمل میں آئے۔ اس کے بغیر آدھی شریعت متروک ہو جاتی ہے اور صرف آدھی شریعت پر عمل ممکن رہ جاتا ہے[3]۔ مثال کے طور پر عدلیہ کا قیام، حدود و تعزیرات کا نفاذ، حج و جہاد پر عمل، ملک کا دفاع اور ریاست میں امن و امان کا قیام امام یا سلطان کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ امامت عظمیٰ کا قیام ایک دینی ضرورت ہونے کے ساتھ ایک دنیاوی ضرورت بھی ہے[4]۔

۲۔ مفاسد کا دفعیہ

جلب منفعت کی طرح دفع مضرت بھی انسان کی ایک فطری ضرورت ہے۔ اس کا سابقہ اس دنیا میں صرف اچھائیوں سے نہیں پڑتا ہے بلکہ وہ طرح طرح کے مفاسد سے بھی دوچار ہوتا ہے۔ ان کا دفعیہ انفرادی ضرورت کے ساتھ اجتماعی ضرورت بھی ہے اس لیے ایک اسلامی ریاست جلب منفعت کے ساتھ دفع مضرت کو بھی اپنے دستوری فرائض میں شمار کرتی ہے۔ فتنہ و فساد کا انسداد، سرحدوں کی حفاظت اور دشمنوں کا مقابلہ اس کے لیے لازم ہے۔ یہ چیز ایک صالح امامت کے بغیر

---

[1] الاحکام السلطانیہ للماوردی دارالکتاب العربی ص۲۹ وشرح المقاصد للتفتازانی تحقیق الدکتور عبدالرحمٰن عبدہ ۵/۱۳۲

[2] التمہید ۲۱/۲۷۵ [3] ایضاً ۱۱/ ۹۷

[4] ایضاً ۲۱/۲۵۲ والاستذکار ۲۲/ ۱۵۱

کیسے انجام پاسکتی ہے۔[1] انسانی اجتماعیت کا کوئی امام اور حاکم نہ ہو تو لوگوں کی جان و مال اور عزت و آبرو کا تحفظ کون کرے گا؟[2]

۳۔ احکامِ الٰہی کے مطابق فیصلے کرنا

اللہ تعالیٰ نے مختلف احکام نازل کیے ہیں۔ ان کا تعلق فرد سے بھی ہے اور اجتماعیت سے بھی، اجتماعی احکام کا نفاذ ایک سلطان کے بغیر ممکن نہیں ہے لہٰذا اسلامی ریاست کا ایک مقصد یہ قرار دیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو احکام نازل کیے ہیں ان پر عمل کیا جائے اور انفرادی اور اجتماعی زندگی میں وہ نافذ ہوں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا	پس اے نبیؐ تم اللہ کے نازل کردہ
أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ	قانون کے مطابق ان لوگوں کے معاملات
(المائدہ: ۴۹)	کا فیصلہ کرو اور ان کی خواہشات کی پیروی نہ کرو۔

علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ: "حضرت علی بن ابی طالبؓ کا قول ہے کہ امام پر واجب ہے کہ وہ احکام الٰہی کے مطابق فیصلے کرے اور امانتیں ادا کرے۔ اگر وہ اپنے فرائض کو بخوبی ادا کر رہا ہو تو عوام الناس پر لازم ہوگا کہ اس کی اطاعت کریں اور جب وہ ان کو آواز دے تو لبیک کہیں۔[3]

۴۔ امت کی شیرازہ بندی

اسلام ساری انسانیت کا دین ہے اس کا مطمح نظر انسانیت کی شیرازہ بندی بھی ہے چنانچہ اسلامی ریاست کا ایک مقصد یہ ہے کہ لوگ الگ الگ گروہوں کی شکل میں زندگی گزارنے کے بجائے ایک وحدت بن کر زندگی گزاریں۔ یہی وجہ ہے کہ دین میں اختلاف و نزاع کو ناپسند کیا گیا ہے اور اتحاد و اتفاق پر بہت زور دیا گیا ہے۔

---

[1] التمہید ۲۱/۲۷۵ [2] ایضاً ۲۱/۲۸۲ - ۲۸۳

[3] الاستذکار ۲۳/۸۸

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيعًا وَّلَا تَفَرَّقُوا (آل عمران: ۱۰۳) — سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوط پکڑ لو اور تفرقہ میں نہ پڑو

امام مالک بن انس نے مؤطا میں ایک حدیث روایت کی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ تم سے تین باتوں سے راضی ہوتا ہے اور تین باتوں سے ناراض۔ جن باتوں سے راضی ہوتا ہے وہ یہ ہیں کہ تم اس کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ، اللہ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑے رہو اور اپنے سلطان کی خیر خواہی چاہو اور جن باتوں سے ناراض ہوتا ہے وہ ہیں قیل وقال کرنا، مال کو ضائع کرنا اور غیر ضروری سوالات کرنا۔[1]

حدیث مذکور کے حوالے سے علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ لوگوں کو اتحاد واتفاق پر سختی کے ساتھ قائم رہنے پر ابھارا گیا ہے۔[2] مزید فرماتے ہیں کہ حبل اللہ سے مراد جماعت[3] ہے جیسا کہ عبداللہ بن مسعودؓ کے ایک خطبے سے اس کی وضاحت ہوتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں لوگو! تمہارے اوپر سمع وطاعت اور جماعت کو لازم پکڑنا ضروری ہے کیونکہ جماعت ہی اللہ کی رسی ہے جسے پکڑنے کا اس نے حکم دیا ہے۔ گرچہ بعض اوقات جماعت میں ناگواریوں کا سامنا کرنا پڑے۔ ان کا انگیز کرنا تفرقہ بازی سے بہتر ہے۔[4]

اس بات کی تائید ایک اور حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: تین باتیں ایسی ہیں کہ ان کے سلسلے میں کوئی مسلمان دھوکہ نہیں کھاتا۔ اول اس کا ہر عمل خالصۃً للہ ہوتا ہے، دوم وہ اپنے ذمہ داروں کا خیر خواہ ہوتا ہے۔ سوم وہ ہر حال میں جماعت کو لازم پکڑے رہتا ہے۔[5] ایک اور حدیث میں ارشاد نبویؐ ہے کہ "جماعت رحمت ہے اور تفرقہ بازی عذاب"۔[6] حضرت حارث الاشعریؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میں تم لوگوں کو پانچ باتوں کا حکم دیتا ہوں

---

[1] المؤطا کتاب الکلام باب ماجاء فی اضاعۃ المال وذی الوجہین
[2] التمہید ۲۱/۲۷۲
[3] ایضاً ۲۱/۲۷۴
[4] ایضاً
[5] مسند احمد ۱/۱۸۳
[6] التمہید ۲۱/۲۸۱ اس حدیث کی تخریج امام احمد بن حنبل، طبرانی اور بزار نے بھی کی ہے۔

جن کا مجھے اللہ نے حکم دیا ہے وہ ہیں جماعت، سمع وطاعت ہجرت اور جہاد کو لازم پکڑنا[۱] ان تمام تفصیلات کی روشنی میں علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ اہل ایمان کا ایک نظام کے تحت متحد ہو کر زندگی گزارنا فرض وواجب ہے[۲] تاکہ امت ایک شیرازہ میں منسلک ہو کر دینی ودنیاوی سعادتوں سے بہرہ مند ہو سکے۔

امامت عظمیٰ کے قیام کی بنیادیں

سیاست شرعیہ دوسرے تمام سیاسی نظاموں سے بہت مختلف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سیاست شرعیہ دین کے پورے مجموعی نظام مثلاً عقائد، عبادات، اخلاق، معاشیات اور تعلیم وغیرہ کا ایک جزء ہے جبکہ دوسرے سیاسی نظاموں میں ان چیزوں کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا ہے۔ امامت عظمیٰ کی اساس چونکہ دین ہے اس لیے جن بنیادوں پر قائم ہو وہ دوسرے نظاموں سے کہیں زیادہ مستحکم اور مضبوط ہوتی ہے۔ علامہ ابن عبدالبر نے اس کی درج ذیل بنیادوں کا ذکر فرمایا ہے۔

۱۔ بیعت

بیعت اسلامی خلافت کے قیام کی اہم بنیاد ہے۔ اس پر اس کے گہرے اثرات ہوتے ہیں۔ بیعت کے معنی عہد وپیمان کے ہیں جو خرید وفروخت کرنے والے کی طرح بیعت کرنے والے اور سلطان کے درمیان ہوتا ہے یہ سمع وطاعت پر مبنی ہے۔ علامہ ابن خلدون فرماتے ہیں کہ بیعت کی حقیقت جاننا ہر فرد پر لازم ہے تاکہ فرد اور سلطان کے درمیان تعلقات مستحکم رہ سکیں اور ان کے افعال واعمال عبث قرار نہ پائیں[۳]

علامہ ابن عبدالبر نے اس ذیل میں کافی شرح وبسط کے ساتھ روشنی ڈالی ہے اور اس کی اہمیت، کیفیت، قسمیں اور لوازمات کا تفصیل سے ذکر کیا ہے ذیل

---

[۱] مسند احمد ۴/۱۳۰ نیز دیکھئے التمہید ۲۱/ ۲۸۰

[۲] التمہید ۲۱/۲۸۲

[۳] مقدمہ ابن خلدون طبع پنجم ۱۴۰۲ھ ص ۲۰۹/۲۳۲

میں اس کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

بیعت کی اہمیت

حضرت عبداللہ ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ جب ہم لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سمع وطاعت پر بیعت کی تو آپؐ نے فرمایا کہ حسب استطاعت تم پر سمع وطاعت لازم ہے[1] علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں اس حدیث سے رعیت سے بیعت لینے کا ثبوت ملتا ہے۔ اس سے اس کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے[2]

بیعت کی کیفیت

علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور دیگر خلفائے راشدین سے بیعت لی۔ اس کی کیفیت یہ ہوتی تھی کہ ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر سمع وطاعت کا عہد لیا جاتا تھا اور یہ عہد تنگی وکشادگی اور ناسازگاری ہر حال کے لیے ہوتا تھا اور اس میں یہ بات بھی شامل ہوتی تھی کہ اس بارے میں حاکم سے جھگڑا[3] نہ کیا جائے۔ حضرت عبادہ بن صامت فرماتے ہیں کہ ہم لوگ بیعت کرنے کے لیے کھڑے ہوتے اور یہ عہد کرتے تھے کہ ہر حال میں حق بات کی اشاعت کریں گے اور اس بارے میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کی پروا نہ کریں گے آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایسے موقع پر فرماتے تھے کہ حسب استطاعت تم پر عہد کی پابندی لازم ہے کیونکہ اللہ نے کسی پر طاقت سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالا ہے۔ بیعت لیتے وقت آپ صرف مردوں سے مصافحہ کرتے تھے۔ عورتوں سے مصافحہ نہیں کرتے تھے[4] ایک حدیث حضرت جریر بجلیؓ سے مروی ہے کہ لوگوں سے بیعت لی جارہی تھی۔ میں بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیعت کرنے کے لیے حاضر ہوا۔ میں نے عرض کیا۔ اے اللہ کے رسولؐ اپنا ہاتھ آگے بڑھائیے تاکہ آپ سے بیعت کرسکوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

---

[1] الوطا کتاب البیعۃ نیز دیکھئے البخاری کتاب الاحکام باب کیف یبایع الامام الناس۔

[2] التمہید ۱۶/ ۳۴۷ [3] ایضاً ص ۳۴۸ [4] ایضاً ص ۳۴۳

"عہد کرو کہ صرف اللہ کی عبادت کرو گے، نماز کی پابندی کرو گے، زکوٰۃ ادا کرو گے، مسلمانوں کے خیر خواہ رہو گے اور مشرکوں سے دوستی نہ کرو گے۔"[1]

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ صلح حدیبیہ میں بیعت رضوان کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "حضرت عثمانؓ نے اللہ اور اس کے رسول کی خاطر اپنی جان کو خطرہ میں ڈالا ہے۔ لہٰذا اس کا مقابلہ کرنے کے لیے میں بیعت کرتا ہوں چنانچہ آپؐ نے ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ کو مضبوطی سے تھام لیا۔ علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ بیعت کی کیفیت یہی ہے کہ مصافحہ کے طریقے پر ہاتھ سے ہاتھ ملا کر عہد کیا جائے۔[2]

بیعت تحریری شکل میں بھی ہو سکتی ہے جیسا کہ عبداللہ ابن عمرؓ نے عبدالملک بن مروان کو خط لکھا کہ "میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی عبادت کے لائق نہیں اور میں کتاب و سنت کے مطابق حسب استطاعت سمع و طاعت کا اقرار کرتا ہوں۔"[3]

کم عمر بچوں سے بھی بیعت لی جا سکتی ہے جیسا کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے حضرت عمرو بن عطیہ سے بیعت لی تھی۔

عمرو بن عطیہ بیان کرتے ہیں کہ "میں بچہ تھا اور میں نے حضرت عمرؓ سے کتاب و سنت پر قائم رہنے کی بیعت کی۔ میں نے عرض کیا کہ ہمارے درمیان کتاب و سنت کے مطابق ہر معاملے کا فیصلہ ہوگا چاہے وہ ہمارے موافق ہو یا مخالف۔ حضرت عمرؓ اس بات پر ہنس پڑے اور بیعت کر لی۔"[4]

خلاصۂ کلام یہ کہ بیعت ایک عہد ہے۔ بیعت کرنے والے اور بیعت لینے والے کے درمیان کہ وہ ہر معاملے کا فیصلہ شریعت کے مطابق کریں گے اور سمع و طاعت و نصح و خیر خواہی کی روش پر قائم رہیں گے۔ جہاں تک محض عہد و پیمان کا تعلق ہے جو مروجہ طریقے پر سلطان اور رعایا کے درمیان ہوتا ہے تو اس کا شریعت کے نظامِ بیعت

---

[1] ایضاً ص ۳۴۹-۵۰ نیز دیکھئے مسند احمد ۴/۳۶۵

[2] ایضاً ص ۳۵۲ نیز دیکھئے سنن ابوداؤد کتاب الجہاد باب فیمن جاء بعد الغنیمۃ لاسہم لہ

[3] المؤطا کتاب البیعۃ

[4] التمہید ۱۶/۳۵۴ الاستذکار ۲۷/۲۹۴
۴۳۴

سے کوئی تعلق نہیں ہے البتہ ایسا حکمراں شرعی احکام کے نفاذ کا عہد و پیمان باندھے تو اس کے جواز کی صورت نکل سکتی ہے[1]

بیعت کی قسمیں

علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ بیعت مختلف باتوں پر ہو سکتی ہے جیسے قتال، ہجرت، سمع وطاعت اور عام اسلامی تعلیمات پر تعامل۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان میں سے ہر نوعیت کی بیعت کا ثبوت موجود ہے۔ مثال کے طور پر صلح حدیبیہ کے موقع پر بیعت رضوان میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے آخری دم تک لڑنے کی بیعت لی تھی۔ اسی طرح مدینہ ہجرت کر جانے کے بعد آپؐ نے مسلمانوں سے ہجرت کی بیعت لی مؤطا کی ایک حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسلام پر قائم رہنے کی بیعت کی تھی۔ حاصل بحث یہ کہ بیعت کسی وقتی اور ہنگامی ضرورت کے تحت بھی ہو سکتی ہے اور مستقلاً دین پر قائم رہنے اور کتاب وسنت کے مطابق سمع وطاعت پر بھی۔ دونوں صورتیں جائز ہیں[2]

بیعت کے لوازم

بیعت ایک عہد ہے اور عہد کی پاسداری کا شریعت نے حکم دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (المائدہ: ۱) — اے لوگو جو ایمان لائے ہو عقود و پیمان کی پوری پابندی کرو۔

علامہ طبری فرماتے ہیں کہ اہل ایمان کو مخاطب کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر تمہارا خدا اور رسول پر ایمان سچا ہے تو تم اس کی بات کو مانو اور عہد کو پورا کرو۔ اس میں مومن

---

[1] التمہید ۱۶/ ۳۴۸ ومقدمہ ابن خلدون ص ۲۰۹

[2] التمہید ۱۲/ ۲۲۵ - ۲۶۶، نیز دیکھئے الامامۃ العظمیٰ عند اہل السنۃ والجماعۃ للشیخ عبداللہ الدمیجی طبع دوم ۱۴۰۹ھ ص ۲۰۰، الموطا کتاب الجامع ۴۳۵

اور خدا اور رسول کے درمیان کیا ہوا عہد بھی مراد ہے اور اپنے جیسے انسانوں سے کیا ہوا عہد بھی[۱]

عام قسم کا عہد طرفین کی رضامندی سے منسوخ ہوسکتا ہے لیکن بیعت کے بارے میں علامہ ابن عبدالبر کی رائے ہے کہ ایک بار منعقد ہوجانے کے بعد وہ منسوخ نہیں ہوسکتی ہے۔ اس کا ثبوت ایک دیہاتی کے واقعہ سے ملتا ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس دیہاتی کو مدینہ کی آب وہوا راس نہ آئی اور وہ بخار میں مبتلا ہوگیا تو وہ شکایت لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور بیعت کے فسخ کا مطالبہ کیا۔ آپؐ نے اس سے انکار کردیا اس نے یہی مطالبہ متعدد بار دہرایا۔ آپؐ نے ہر بار انکار کیا پھر وہ شخص مدینہ چھوڑ کر چلا گیا اس کے باوجود آپؐ نے بیعت کے فسخ کا حکم صادر فرمایا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ بیعت عام قسم کے عہد وپیمان سے مختلف ہے اور اس کا فسخ نہیں ہوسکتا ہے ہر حال میں اس کو پورا کرنا لازم ہے[۲]۔ علمائے اسلام نے اس کے درج ذیل لوازم کا ذکر کیا ہے۔

الف۔ سمع وطاعت

سمع وطاعت بیعت کے اولین لوازم میں سے ہے۔ اس کے بغیر اس کا وقوع ہو ہی نہیں سکتا چنانچہ شریعت نے بھی سمع وطاعت کی تاکید کی ہے حضرت عبادہ بن صامتؓ فرماتے ہیں کہ ہم لوگوں نے رسول اللہ سے تنگی وکشادگی اور سازگاری وناسازگاری ہر حال میں سمع وطاعت کی بیعت کی اور اس بات کی بیعت کی کہ حاکم سے جھگڑا نہ کریں گے الا یہ کہ اس سے کھلے عام کفر کا صدور ہو اور یہ کہ ہم حق بات کی ہر حال میں اشاعت کریں گے اور اس سلسلے میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کی پروا نہ کریں گے[۳]

---

[۱] تفسیر طبری ۹/۴۴۹ تحقیق محمود شاکر

[۲] التمہید ۱۲/۲۲۸

[۳] البخاری کتاب الاحکام باب کیف یبایع الامام الناس والموطا کتاب الجہاد ۴۳۶

علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ دین میں جو حلال ہے اور شریعت نے جسے جائز قرار دیا ہے وہ معروف ہے رسول اللہ کے ارشاد کا کہ سمع وطاعت صرف معروف میں ہے[1] یہی مطلب ہے۔ قرآن میں آپ کی ایک خصوصیت یہ بیان ہوئی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم معروف کا حکم دیتے تھے۔ (الاعراف ۱۵۷) ارشاد ربانی ہے:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ	جو کام نیکی اور خدا ترسی کے ہیں ان میں
وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ	سب سے تعاون کرو اور جو گناہ اور زیادتی
(المائدہ: ۲)	کے کام ہیں ان میں کسی سے تعاون نہ کرو۔

حضرت عبادہ بن صامتؓ کی حدیث کے بارے میں حضرت خضیر سلمی نے ان سے سوال کیا کہ اگر ہم امیر کے ہر حکم کی اطاعت کریں تو اس میں کیا مضائقہ ہے؟ حضرت عبادہ بن صامتؓ نے جواب دیا کہ اگر تم ایسا کروگے تو وہ تمہیں جہنم میں جھونک دیں گے[2] چنانچہ سمع وطاعت گرچہ بیعت کا لازمہ ہے۔ لیکن صرف معروف میں اس پر عمل کیا جائے گا معروف کے علاوہ امیر یا خلیفہ کی اطاعت جائز نہیں ہے[3]

ب۔ اذیت اور ناگواری پر صبر

لوازم بیعت میں سے ایک یہ ہے کہ اگر امیر یا خلیفہ کی طرف سے اذیت اور ناگواری کا سامنا کرنا پڑے تو اس پر صبر کیا جائے۔ جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

على المرء المسلم السمع	مسلمان آدمی پر (امیر کے حق میں) سمع
والطاعة فيما احب او كره	وطاعت لازم ہے چاہے اس سے مطلوب
الا ان يؤمر بمعصية فان	حکم بذات خود اسے پسند ہو یا نہ ہو۔ الا یہ کہ
امر بمعصية فلا سمع ولا	اسے معصیت کا حکم دیا جائے۔ ایسی صورت
طاعة[4]	میں سمع وطاعت لازم نہیں ہوگی۔

اس بارے میں اگرچہ علماء کا اختلاف ہے تاہم اکثروں نے اس کو اولیٰ قرار دیا ہے کہ امام

---

[1] ایضاً دیکھئے باب نمبر ۴
[2] الاستذکار ۱۴/ ۳۶ خضیر سلمی تابعی ہیں
[3] التمہید ۲۳/ ۲۷۷
[4] مسلم کتاب الامارۃ والتمہید ۲۳/ ۲۷۸

اور حاکم وقت کے ظلم وستم اور فسق وفجور پر صبر کیا جائے، اس کی سمع وطاعت کی جائے اور اس کے خلاف خروج نہ کیا جائے کیونکہ اس صورت میں اس کے فسق وفجور اور ظلم وستم سے زیادہ فتنہ وفساد کا اندیشہ ہے اور شریعت میں اس سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے۔ سلف کے بعض واقعات سے اس کا عملی ثبوت ملتا ہے۔ یزید بن معاویہ سے بیعت کے وقت حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نے فرمایا۔ اگر ان سے خیر کا صدور ہوگا تو ہم راضی برضا ہیں اور اگر شر کا صدور ہوگا تو صبر کریں گے[1] انھوں نے آئندہ زندگی میں اس کا عملی ثبوت پیش کیا بہت سے واقعات اور حوادث رونما ہوئے جن کو کسی بھی حال میں خیر نہیں کہا جا سکتا تھا مگر اس کے باوجود انھوں نے بیعت واپس نہیں لی اور سمع و طاعت کی روش پر قائم رہے۔

ج۔ امام اپنی ذمہ داری پوری کرے

بیعت کوئی ایک طرفہ معاملہ نہیں ہے کہ صرف بیعت کرنے والے پر سمع وطاعت لازم ہو بلکہ اس سے طرفین پر ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں۔ بیعت کرنے والے پر معروف کے ساتھ سمع وطاعت اور بیعت لینے والے پر احکام الٰہی کے مطابق فیصلے کرنا ہے اگر کسی ایک طرف سے بھی اس کی پابندی نہ ہو تو ظاہر بات ہے کہ اس کا مقصد ہی فوت ہو کر رہ جائے گا[2]

۲۔ سمع وطاعت کی حدود

سمع وطاعت، بیعت کا لازمہ بھی ہے اور امامت عظمیٰ کی بنیاد بھی کیونکہ رعایا کی طرف سے سمع وطاعت نہ ہو تو امام تنہا کچھ نہیں کر سکتا ہے۔ اس لیے سمع وطاعت کے معنی اور اس کی حدود کا جاننا ضروری ہے۔ سمع کے معنی سننے کے ہیں اور طاعت کے معنی اس کے مطابق عمل کرنے کے ہیں۔ شریعت میں اس کے معنی کسی حکم کی حقیقت کو سمجھنے

---

[1] الاستذکار ۱۴/ ۴۱

[2] ایضاً ص ۳۷

اور اس کے مطابق عمل کرنے کے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

یَاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا	اے لوگو جو ایمان لائے ہو اللہ کی
اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ	اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو
وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ (النساء: ۵۹)	اور ان لوگوں کی جو تم میں صاحب امر ہوں۔

ایک دوسری جگہ ارشاد ہے:۔

سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا (البقرہ: ۲۸۵)	ہم نے حکم سنا اور اطاعت قبول کی۔

سمع وطاعت بیعت کی شرائط میں سے ہے لیکن یہ مطلق نہیں بلکہ معروف کے ساتھ مقید ہے۔ امام اگر منکر یا معصیت کا حکم دے تو سمع وطاعت ساقط ہو جائے گی اور اس کی اطاعت نہیں کی جائے گی۔ علامہ ابن عبدالبر نے اس تعلق سے مختلف احادیث وواقعات کا ذکر کیا ہے ان میں سے چند یہ ہیں۔

حضرت ربیعہ بن یزیدؒ بیان کرتے ہیں کہ میں عبدالملک بن مروان کے دور خلافت میں ایک روز دمشق میں امام شعبی کے پاس بیٹھا ہوا تھا۔ اسی دوران کسی تابعی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب یہ قول نقل کیا ہے کہ "اپنے رب کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ، نماز قائم کرو، زکوٰۃ دو، اور امیروں کی اطاعت کرو خواہ وہ معروف کا حکم دیں یا منکر کا، اگر معروف کا حکم دیتے ہیں تو وہ تمہارے حق میں بہتر ہے اور اگر منکر کا حکم دیتے ہیں تو اس کا وبال انہی پر ہوگا اس کی ذمہ داری تم پر عائد نہ ہوگی۔ شعبی نے اس شخص کو جو یہ قول نقل کر رہا تھا ٹوکا کہ یہ جھوٹ ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ "معصیت اور منکر میں کسی کی اطاعت نہیں کی جائے گی"[1]

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نے کسی امام سے بیعت کی اور اس نے اس کے ساتھ معروف کا معاملہ کیا تو چاہیے کہ وہ اس کی جہاں تک ہو سکے اطاعت کرے لیکن اگر اس نے معروف کے ساتھ اس کا معاملہ نہ کیا تو اس کی اطاعت لازم نہیں ہے۔ عبدالرحمٰن

---

[1] التمہید ۲۳/ ۲۷۷، ۲۷۸

بن عبد رب الکعبہ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے دریافت فرمایا کہ کیا یہ بات آپ نے خود رسول اللہؐ سے سنی ہے ؟ وہ یقین دلاتے ہیں کہ ہاں میرے کانوں نے سنا اور میرے دل نے اسے یاد رکھا۔ عبدالرحمٰن بن عبد رب الکعبہ سوال کرتے ہیں کہ پھر کیا بات ہے کہ آپ کے چچازاد بھائی معاویہ لوگوں کو حکم دیتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقے سے کھائیں اور ایک دوسرے کی گردنیں اڑائیں جبکہ اللہ نے تو اس کے برعکس حکم دیا ہے۔ حضرت عبداللہ نے فرمایا کہ تم اس کی وہ بات مانو جو اللہ اور اس کے رسول کے حکم کے مطابق ہو اور اس کی وہ باتیں ماننے سے انکار کر دو جو اس کے خلاف ہوں[1]

علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ امام اگر معروف ومباح کا حکم دے تو اس کی اطاعت واجب ہوتی ہے چاہے بذات خود امام فاسق وفاجر کیوں نہ ہو[2]

۳۔ نصح وخیرخواہی

امامت عظمیٰ جن بنیادوں پر قائم ہوتی ہے ان میں سے ایک اہم بنیاد نصح و خیرخواہی ہے۔ نصح کے معنی خلوص کے ہیں[3] امامت عظمیٰ کے تعلق سے خلوص کے معنی یہ ہیں کہ امام اپنی امامت کو لوگوں پر ظلم وستم کا ذریعہ نہ بنائے اور اس پر جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں انھیں پوری کرے اور رعایا امام کی سمع وطاعت کسی مجبوری کے تحت یا بادل نخواستہ نہ کریں بلکہ پورے شرح صدر اور اطمینان قلب کے ساتھ اسے بجا لائیں وہ جو بھی کام کریں پورے خلوص کے ساتھ کریں۔ نصح وخیرخواہی امام پر بھی ضروری ہے اور رعایا پر بھی۔ ذیل میں اس کی تفصیل پیش کی جارہی ہے :۔

امام کی نصح وخیرخواہی

علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ امام پر واجب ہے کہ وہ اپنی رعایا کا خیرخواہ ہو

---

[1] التمہید صـ۲۸۰ [2] ایضاً صـ۲۷۹ [3] النہایۃ فی غریب الحدیث لابن الاثیر ۵/۶۳

جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:۔

کلکم راع وکلکم	تم میں سے ہر ایک نگراں ہے اور
مسئول عن رعیتہ فالامام	ہر ایک سے اس کی رعیت کے بارے
الذی علی الناس راع علیہم	میں سوال کیا جائے گا امام عوام الناس
وھو مسئول عنہم [1]	کا نگراں ہے اور اس سے ان کے بارے
	میں جواب دہی کی جائے گی۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کوئی بھی امیر چاہے اس کی امارت میں صرف دس لوگ ہی کیوں نہ ہوں قیامت کے دن اس سے ان کے بارے میں سوال ہوگا [2] معقل بن یسارؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا "اللہ نے کسی کو ذمہ دار بنایا اور اس نے اپنی ذمہ داری ادا کرنے میں جان بوجھ کر کوتاہی کی تو اس پر جنت حرام ہوگی" [3]

عبدالوارث بن سفیان روایت کرتے ہیں کہ حضرت معقل بن یسارؓ ایک بار بیمار ہوئے اور ان کی بیماری کچھ زیادہ بڑھ گئی تو زیاد ان کی عیادت کے لیے حاضر ہوا۔ معقل بن یسارؓ نے کہا کہ میں آپ سے ایک حدیث بیان کرنا چاہتا ہوں جس کو میں نے خود رسول اللہؐ سے سنا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ جو کوئی بھی لوگوں کا ذمہ دار (امام یا حاکم) بنایا گیا اور اس نے اپنی ذمہ داری نہیں نبھائی تو وہ جنت کی خوشبو بھی نہ پائے گا جبکہ اس کی خوشبو پانچ سو سال کی مسافت کی دوری ہی سے ملنے لگتی ہے [4]

رعایا کی نصح وخیر خواہی

جس طرح امام کے لیے اپنی رعایا کے حق میں نصح وخیر خواہی واجب ہے اس طرح رعایا کے لیے اپنے امام کے حق میں نصح وخیر خواہی لازم ہے۔ پیچھے یہ حدیث

---

[1] بخاری کتاب الاحکام باب قول اللہ تعالیٰ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم [2] الطبرانی فی الکبیر ۱۱/۴۱۱
[3] بخاری کتاب الاحکام باب من استرعی رعیۃ فلم ۴۲۱ [4] التمہید ۲۱/۲۸۸ نیز دیکھئے مسند احمد ۵/۲۷

گزر چکی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تم سے تین باتوں سے راضی ہوتا ہے ان میں ایک بات یہ ہے کہ اپنے سلطان کی خیر خواہی چاہو۔[1] علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے امام کے حق میں نصح وخیر خواہی کے وجوب کا ثبوت ملتا ہے[2] امام کی خیر خواہی کا ایک سادہ مفہوم یہ ہے کہ پورے اخلاص کے ساتھ اس کی سمع وطاعت کی جائے لیکن اس کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ اگر امام کے اندر بعض کمزوریاں یا خامیاں موجود ہوں تو ان کو حکمت کے ساتھ دور کرنے کی کوشش کی جائے اس لیے کہ ہر حال میں حق بات کی اشاعت کا شریعت میں حکم دیا گیا ہے۔ علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ برائی سے روکنا واجب ہے اگر ہاتھ سے اس کو روک سکے تو ہاتھ سے روکے اور اگر زبان سے روک سکے تو اس سے روکے اور اگر اس کا بھی امکان نہ ہو تو دل سے برائی کو برائی جانے۔[3] سعید بن جبیرؒ نے حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے سوال کیا کہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر واجب ہے لیکن اگر جان کا خطرہ ہو تو کیا کیا جائے؟ انھوں نے جواب دیا کہ ایسی صورت میں واجب نہیں ہے[4] علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں امام کے حق میں دعا کرنی چاہیے کہ اس کی اصلاح ہو جائے اور جب تک اصلاح نہیں ہوتی صبر کرتے ہوئے سمع وطاعت پر قائم رہنا چاہیے[5] آدمی کو اپنی جان کا خطرہ ہو تو حق بات کے اظہار میں خاموشی جائز ہے لیکن امام کی خیر خواہی کا تقاضا ہے کہ عزیمت کا راستہ اختیار کرتے ہوئے اس کے سامنے حق واضح کر دیا جائے جیسا کہ رسول اللہؐ کا ارشاد گرامی ہے کہ "ظالم بادشاہ کے سامنے حق بات کا اظہار سب سے بڑا جہاد ہے۔[6]

---

[1] الموطا کتاب النکاح باب ماجاء فی اضاعۃ اعمال ومسلم کتاب الاقضیہ۔

[2] التمہید ۲۱/۲۸۴ [3] ایضاً ۲۱/۲۸۵، ۱/۳۹۱ - ۴/۷۸ - ۸/۵۸ - ۱۷/۴۱۶ والاستذکار ۱۳/۱۳۱ - ۱۴/۴۲ [4] التمہید ۲۳/۲۸۱، ۲۸۲

[5] التمہید ۲۴/۳۰۴ - ۳۱۷

[6] التمہید ۲۱/۲۸۶ ومسند احمد ۳/۱۹

۴۴۲

علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ جس طرح کفار کے سامنے حق کی اشاعت کا حکم ہے دراں حالیکہ ان سے جان کا خطرہ موجود ہے اسی طرح حاکم وقت یا امام کے سامنے بھی حق بات ظاہر کر دینی چاہیے[1] اس کی تائید بعض دیگر احادیث سے بھی ہوتی ہے۔

حضرت ابوسعیدؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا "کہ جب تمہیں کوئی حق بات معلوم ہو جائے تو اس کا اظہار کر دو اور کسی سے نہ ڈرو"[2]۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا "قیامت کے دن سب سے افضل شہید حضرت حمزہ بن عبدالمطلب کے بعد وہ شخص ہوگا جس نے ظالم بادشاہ کے سامنے حق بات کا اظہار کیا ہوگا اور جس کی پاداش میں اس کو شہید کر دیا گیا ہوگا"[3]

امام کی خیرخواہی کی ایک صورت یہ ہے کہ اس سے ملاقاتیں کی جائیں، دینی مسائل سمجھائے جائیں اور پند و نصیحت کی جائے۔ اس بارے میں علمائے اسلام کی گرچہ مختلف رائے ہے لیکن علامہ ابن عبدالبر نے بعض دلائل ایسے جمع کیے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ سلاطین وقت سے علماء کا تعلق پیدا کرنا ایک دینی ضرورت ہے۔ ابوالمثنیٰ الجہنی فرماتے ہیں کہ میں مروان بن الحکم کے پاس موجود تھا۔ اسی دوران ابوسعید الخدریؓ وہاں حاضر ہوئے۔ مروان نے ان سے کہا کہ کیا آپ نے رسول اللہؐ سے یہ بات سنی ہے کہ آپؐ نے پانی (پینے کی چیز) میں پھونکنے (یا سانس لینے) سے منع فرمایا ہے انھوں نے جواب دیا کہ ہاں میں نے یہ بات سنی ہے[4] ایک دوسری روایت میں ہے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے ایک روز نماز موخر کر دی تو ان کے پاس عروہ بن الزبیرؒ حاضر ہوئے اور ان کو نصیحت فرمائی[5] ایک اور روایت میں حضرت عائشہؓ

---

[1] التمہید ۲۳/۲۸۲
[2] التمہید ۱۳/۵۴ ومسند احمد ۳/۴۷
[3] المستدرک للحاکم ۳/۱۹۵
[4] المؤطا کتاب صفۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم
[5] المؤطا کتاب وقوت الصلاۃ

سے مروی ہے کہ رسول اللہؐ نے فرمایا "جس شخص کی رسائی سلطانِ وقت تک ہو اور وہ کسی ضرورت مند کی ضرورت کو اس کے سامنے اس لیے بیان کرے کہ وہ ضرورت مند خود اس تک رسائی پر قادر نہ تھا تو اللہ تعالیٰ اس کو پل صراط پر جہاں لوگوں کے قدم پھسل جائیں گے ثابت قدمی عطا فرمائے گا۔ اس مفہوم کی روایت اور دوسرے طرق سے بھی وارد ہے[1]

بعض روایتوں میں سلاطین کی مجلس اور ان کی صحبت سے بچنے کی تلقین کی گئی ہے۔ اس کا پس منظر یہ ہے کہ آدمی ذاتی یا وقتی مفاد کی خاطر بادشاہ کی ہاں میں ہاں ملانے لگتا ہے اور اس طرح وہ خود فتنہ میں پڑ سکتا ہے لہٰذا ایسی صورت میں صحبت سلطان سے احتراز اولیٰ ہے۔ رسول اللہؐ کا ارشاد ہے۔

سیکون بعدی امراء فمن دخل علیہم وصدقہم بکذبہم واعانہم علی ظلمہم فلیس منی ولست منہ ولا یرد علی الحوض ومن لم یصدقہم بکذبہم ولم یعنہم فہو منی وأنا منہ وسیرد علی الحوض[2]

عنقریب میرے بعد نظام سلطنت چلانے والے بادشاہ ہوں گے پس جو ان کے پاس جائے اور ان کے جھوٹ کی تصدیق کرے اور ان کے ظلم میں ان کی معاونت کرے وہ مجھ سے نہیں اور میں اس سے نہیں۔ قیامت میں وہ حوض کوثر سے مستفید نہ ہو سکے گا۔ البتہ جو شخص بادشاہوں کے جھوٹ کی تصدیق نہ کرے اور نہ ان کے ظلم میں ان کی معاونت کرے تو وہ مجھ سے ہے اور میں اس سے ہوں وہ حوضِ کوثر کا مستحق ہوگا۔

چنانچہ بعض علماء اسلام مثلاً فضیل بن عیاضؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور ایوب سختیانی کی اس بارے میں سخت رائے ہے۔ ان کے نزدیک سلاطین کی صحبت سے ہر حال میں پرہیز

---

[1] التمہید ۱۳/۵۳ والطبرانی فی الصغیر ۱/۱۶۱

[2] التمہید ۲۱/۲۸۶ والطبرانی فی الکبیر ۱۹/۱۳۴/۴۴۴

کرنا چاہیے [1]

۴۔ عدل کا قیام

امامت عظمیٰ کی چوتھی بنیاد عدل کا قیام ہے۔ عدل کے معنی کسی چیز کو دو حصوں میں برابر تقسیم کرنے کے ہیں۔ اصطلاح میں عدل کسی معاملہ میں افراط و تفریط کے بیچ توازن قائم کرنے کو کہا جاتا ہے اور قانون کی زبان میں عدل کے معنی کسی مقدمہ کا حق کے مطابق فیصلہ کرنے کے ہیں۔

کسی بھی اجتماعیت کو باقی رکھنے کے لیے عدل ایک بنیادی پتھر ہے اس کے بغیر کوئی نظام وجود میں آسکتا ہے اور نہ دیر تک قائم رہ سکتا ہے یہی وجہ ہے کہ اسلام نے امامت عظمیٰ کے قیام کے لیے اس کو اساسی اہمیت دی ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسَانِ (النحل: ۹۰) — بے شک اللہ تعالیٰ عدل اور احسان کا حکم دیتا ہے۔

حضرت علی بن ابی طالبؓ ایک خطبے میں ارشاد فرماتے ہیں اے حاکمو! تمہارے اوپر رعایا کے بہت سے حقوق ہیں۔ ان میں اولین حق عدل کے مطابق فیصلہ کرنا اور مساوات قائم کرنا ہے۔ اللہ تعالیٰ کو امام عادل کا مبنی بر انصاف فیصلہ سب سے زیادہ محبوب ہے [2]

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کو ان کے ایک گورنر نے ایک بار خط لکھا کہ ہمارا شہر مرمت کا محتاج ہے تو انھوں نے اس کا جواب دیا کہ "اپنے شہر کی عدل کے ذریعہ حفاظت کرو اور اس کے راستوں کو ظلم سے بچاؤ"۔ ایک بار عمر بن عبدالعزیزؒ نے کعب القرظی سے سوال کیا کہ عدل کیا ہے؟ انھوں نے جواب دیا "یہ ایک عظیم شی ہے۔ عدل یہ ہے کہ تم چھوٹوں کے حق میں باپ اور بڑوں کے حق میں بیٹا اور

---

[1] ایضاً دیکھئے جلد ۲۱/۲۸۶ جلد ۱/۲۸۶ وجامع بیان العلم وفضلہ ۱/ ۶۷-۱۶۳

[2] الاستذکار ۲۷/۱۰۷

ہم سروں کے حق میں بھائی بن جاؤ اور لوگوں کی ان کی غلطیوں کے بقدر گرفت کرو۔[۱]

ایک حدیث میں وارد ہے کہ قیامت کے دن سات قسم کے لوگ اللہ کے سائے میں ہوں گے جب کہ اس دن اور کوئی سایہ نہ ہوگا۔[۲] ان میں سے ایک "امام عادل" بھی ہے ایک اور حدیث میں وارد ہے کہ امام عادل کی دعا رد نہیں کی جاتی ہے۔[۳]

عدل امامت کبریٰ کے قیام کی ایک اہم بنیاد ہے لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ صرف سلطان وقت ہی سے یہ چیز مطلوب ہے بلکہ ہر اس شخص پر اس کا قیام لازم ہے جو کسی دو آدمی کے درمیان ہی کیوں نہ حکم بنایا گیا ہو جیسا کہ ارشاد نبوی ہے کہ "تم میں کا ہر ایک راعی ہے اور ہر ایک اپنی رعیت کے بارے میں جوابدہ ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیامت کے دن وہ انصاف کرنے والے رحمان کے نور کے منبروں پر ہوں گے جو اپنے اہل وعیال اور اپنے غلاموں اور ماتحتوں کے درمیان انصاف کرتے ہیں۔[۴]

عدل کے مقابلے میں ظلم ہے اسلام نے جس طرح عدل کی تعریف کی ہے اور اس کے قیام کی بہت تاکید کی ہے اسی طرح اس نے ظلم کی مذمت کی ہے، اس کو ناپسندیدہ قرار دیا ہے اور اس پر جہنم کی وعید سنائی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَاَمَّا الْقَاسِطُوْنَ فَكَانُوْا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا (الجن : ۱۵)

اور جو حق سے منحرف ہیں وہ جہنم کا ایندھن بننے والے ہیں۔

یہاں "قاسطون" سے مراد "جائرون" یعنی ظلم وستم کرنے والے ہیں "جائر" کے معنی حق سے باطل کی طرف پھر جانے کے ہیں علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ علمائے اسلام

---

[۱] سیر اعلام النبلاء ۵/ ۶۵ بہجۃ المجالس لابن عبدالبر ۱/ ۳۴۴ - ۳۴۵

[۲] الموطا کتاب الشعر بخاری کتاب الحدود باب فضل من ترک الفواحش

[۳] التمہید ۲/ ۲۸۲ ومسند احمد ۲/ ۴۴۴

[۴] التمہید ۲/ ۲۸۴ ومسلم کتاب الامارۃ

کا اس پر اتفاق ہے کہ فیصلہ کرنے میں ناانصافی کرنا کبیرہ گناہ ہے اور اس پر اللہ تعالیٰ کی سخت وعید آئی ہے[۱]

۵۔ مشاورت

امامت عظمیٰ کے قیام کی پانچویں بنیاد مشاورت ہے۔ مشورہ یا مشاورت کے معنی ایک دوسرے کی رائے جاننے کے ہیں ابن عطیہ اندلسی فرماتے ہیں کہ مشورہ شریعت کی ایک اہم بنیاد ہے[۲] علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ قاضی حاکم یا امام کے لیے مناسب نہیں ہے کہ وہ علماء واصحاب الرائے سے مشورہ کے بغیر کوئی فیصلہ نافذ کردے[۳] چنانچہ خلیفہ ثانی حضرت عمر بن الخطابؓ کا معمول تھا کہ ہر پیش آمدہ مسئلہ پر آپ لوگوں سے مشورہ طلب کرتے اور اس کے بعد ہی کوئی فیصلہ صادر فرماتے تھے۔ مشہور واقعہ ہے کہ آپ شام کے سفر میں تھے کہ خبر آئی کہ وہاں طاعون کی وبا پھیلی ہوئی ہے۔ آپ نے فوراً حاضرین سے مشورہ کیا کہ اب کیا کیا جائے، سفر جاری رہے یا واپسی اختیار کی جائے؟ لوگوں نے مشورۃً اس حدیث کا حوالہ دیا جس میں کہا گیا ہے کہ طاعون زدہ علاقہ سے بھاگنا بھی درست نہیں ہے اور اس جگہ جانا بھی درست نہیں ہے لہٰذا آپ نے وہاں نہ جانے کا فیصلہ فرمایا[۴]

ایک حدیث میں وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت معاذ بن جبلؓ کو یمن کی طرف قاضی بنا کر بھیجا تو ان کو تلقین فرمائی کہ جب تک کسی معاملہ کی تہہ تک نہ پہونچ جاؤ کوئی فیصلہ صادر نہ کرنا اور اگر کوئی فیصلہ تمہارے درمیان ناقابل حل معلوم ہو تو اس کے بارے میں لوگوں سے مشورہ کرنا کیونکہ مشورہ سے بہت سی مشکل باتیں حل ہو جاتی ہیں اور اگر اس کے باوجود اس کی گرہ کشائی نہ ہو تو

---

[۱] الاستذکار ۲۷/۲۳۷

[۲] المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز ۳/۲۸۰

[۳] التمہید ۸/۳۶۹

[۴] الموطا کتاب الجامع و بخاری کتاب الطب باب ما یذکر فی الطاعون

اس کو اس کے حال پر چھوڑ دو یہاں تک کہ کوئی بات واضح ہو جائے یا پھر مجھے اس سے آگاہ کرو اور تم ایسے فیصلے پر اصرار نہ کرو جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں موجود نہ ہو [1]

مشورہ کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے بھی ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو ایمان کا ایک امتیازی وصف قرار دیا ہے اور مشورہ کرنے والوں کی تعریف فرمائی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :۔

وَالَّذِيْنَ اسْتَجَابُوْا لِرَبِّهِمْ	اور وہ لوگ جو اپنے رب کا حکم مانتے
وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاَمْرُهُمْ	ہیں، نماز قائم کرتے ہیں اور اپنے معاملات
شُوْرٰى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ	آپس کے مشورے سے چلاتے ہیں
يُنْفِقُوْنَ	اور جو کچھ بھی ہم نے ان کو دے رکھا ہے
(الشوریٰ : ۳۸)	اس میں سے خرچ کرتے ہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا کہ جنگوں اور اہم مواقع پر آپ لوگوں سے ضرور مشورہ کرتے تھے [2]

علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ مشورہ ان مسائل میں کیا جائے گا جن کے بارے میں قرآن وسنت میں کوئی حکم موجود نہیں ہے لیکن جن کے بارے میں قرآن وسنت میں پہلے سے نص موجود ہے۔ ان میں مشورہ کی ضرورت نہیں ہے [3]

مشورہ کا مطلب محض لوگوں کی رائے جاننا نہیں ہے بلکہ پیش آمدہ مسئلہ میں شرعی تعلیمات سے ہم آہنگ فیصلہ مطلوب ہے چنانچہ مشورہ ایسے لوگوں سے کیا جائے گا جو فی الجملہ دین کا علم رکھتے ہوں، جن کے اندر اجتہاد کی صلاحیت موجود ہو اور وہ خود دینی احکام پر عمل کرتے ہوں اور صفت عدل سے متصف ہوں۔

مشورہ کرنا ضروری ہے لیکن ہر مشورہ کے مطابق عمل کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ بعض اوقات ایک مسئلہ میں لوگوں کی رائے مختلف ہوتی ہے اور امام کے لیے ممکن

---

[1] التمہید ۸/۳۷۰ [2] الاستذکار ۱۴/۴۴
[3] التمہید ۸/۳۶۸

نہیں ہے کہ بیک وقت وہ مختلف رایوں پر عمل کر سکے۔ لہٰذا علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ اگر مشورہ دینے والے نے قرآن وسنت سے کوئی واضح اور مضبوط دلیل فراہم نہ کی تو مشورہ طلب کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو وہ اس پر عمل کرے چاہے نہ کرے۔[1]

امام اور اس کی مطلوبہ شرائط

امام، سلطان، خلیفہ یا امیر المومنین ریاست کا اعلیٰ ذمہ دار ہوتا ہے۔ حدیث میں اسی لیے اس کو "راعی" (چرواہا) کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ علامہ ابن حجر العسقلانی فرماتے ہیں کہ "راعی وہ ہے جو محافظ، امانت دار عادل اور دینی ودنیاوی مصالح کے مطابق رعیت کی نگہبانی کرے"[2] چنانچہ امام ہی کو ریاست کا آخری جوابدہ سمجھا گیا ہے۔

امامت جب اتنی عظیم ذمہ داری ہے تو لازم ہے کہ اس کے لیے بعض اہم شرائط ہوں تاکہ ان کی روشنی میں امام کا انتخاب ہو سکے۔ علماء اسلام نے اس کی گیارہ شرائط بیان کی ہیں[3]

۱۔ وہ قریش کی نسل سے ہو۔
۲۔ اس کے اندر اجتہاد کی صلاحیت موجود ہو۔
۳۔ وہ ریاست اور دنیا کے حالات سے واقف ہو اور کسی معاملہ میں خود اپنی رائے قائم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔
۴۔ حدود وتعزیرات کے نفاذ میں جس پر نرمی کا جذبہ غالب نہ آئے۔
۵۔ آزاد ہو، یعنی شرعی اصطلاح کے مطابق وہ غلام نہ ہو۔
۶۔ مسلمان ہو، کیونکہ کسی اسلامی ریاست کا کوئی غیر مسلم امام نہیں ہو سکتا۔
۷۔ مرد ہو عورت اسلامی ریاست کی سربراہ نہیں ہو سکتی ہے۔ ہاں اس سے کمتر دیگر مناصب اس کو دیے جا سکتے ہیں۔
۸۔ جسمانی طور پر معذور نہ ہو یعنی گونگا، بہرا اور اندھا نہ ہو کہ احکامات جاری کرنے

---

[1] ایضاً نیز دیکھئے ص ۳۶۹ [2] فتح الباری ۱۳/۱۱۲

[3] الجامع الاحکام القرآن للقرطبی ۱/۲۷۰ شرح المقاصد للتفتازانی ۵/۲۳۳ والاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۴۲۹

میں اسے دوسرے کی مدد کی ضرورت پڑے۔

۹۔ بالغ ہو کیونکہ شرعی نقطۂ نظر سے کوئی بچہ یا نابالغ اپنے اقدامات کا ذمہ دار نہیں ہوتا واضح رہے کہ یہاں صرف بلوغت کی قید ہے موجودہ مروجہ طریقہ کے مطابق چالیس سال کی قید نہیں ہے۔

۱۰۔ عاقل ہو کسی پاگل اور مجنوں کو ریاست کا ذمہ دار اعلیٰ نہیں بنایا جاسکتا ہے۔

۱۱۔ عادل ہو۔ عادل کا ایک مفہوم "انصاف قائم کرنے والا ہوتا ہے۔ لیکن یہاں عدالت کا اس سے وسیع تر مفہوم ہے۔ آگے اس کی تفصیل آرہی ہے۔

ان میں سے بعض شرائط وہ ہیں جن پر امت کا اتفاق ہے جیسے مسلمان، عادل، مرد، عاقل اور عالم ہونا البتہ بعض شرائط جیسے صاحب رائے اور سلیم الاعضاء ہونے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ جہاں تک عدالت کا سوال ہے علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ امام کے لیے ضروری ہے کہ وہ فسق وفجور اور فساد پروری میں مشہور نہ ہو۔ مزید فرماتے ہیں کہ عدالت کے مفہوم میں بدخلقی بھی شامل ہے جیسا کہ رسول اللہ نے غزوۂ حنین کے موقع پر مال غنیمت تقسیم کرتے ہوئے فرمایا کہ اللہ کی قسم اگر مجھے اللہ تعالیٰ تہامہ کے ببول کے درختوں کے برابر اونٹ دیتا تو انھیں بھی تمہارے درمیان تقسیم کر دیتا اور تم مجھے کبھی بخیل، بزدل اور جھوٹا نہ پاؤ گے[1] علماء نے اس سے استدلال کیا ہے کہ امام کے لیے ضروری ہے کہ وہ رذائل اخلاق سے پاک ہو[2]

امام کے لیے ایک شرط صاحب فضل ہونا بھی بیان کی جاتی ہے۔ فضل کے معنی "زیادہ ہونے" کے ہیں اس سے مراد حسن خلق میں امام کا دوسرے لوگوں سے بڑھ کر ہونا ہے۔ علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ امام کی یہ بھی ایک قابل لحاظ شرط ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ عوام الناس کے مقابلے میں اخلاق وکردار میں ممتاز ہو[3]

---

[1] المؤطا کتاب الجہاد

[2] التمہید ۲۰/۳۹ والاستذکار ۱۴/۱۸۲

[3] التمہید ۲۱/۲۷۹

امام کی ایک شرط علم ہے۔ علم کے معنی کسی شی کی حقیقت جاننے کے ہیں۔ اصطلاح میں اس سے مراد دینی علم ہے امام کا کام عوام الناس کی رہ نمائی ہے۔ اگر وہ خود علم سے بے بہرہ ہو تو لوگوں کی رہ نمائی کیونکر کر سکتا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ وہ عالم ہو تاکہ شرعی احکام کے مطابق وہ ہر معاملے کا فیصلہ کر سکے[1]

امام کے لیے ایک شرط قوت بھی بیان کی گئی ہے جیسا کہ قرآن میں وارد ہے "وَقَالُوا مَنْ اَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً" (حم السجدہ: ۱۵) (کہنے لگے کون ہے ہم سے زیادہ زور آور) علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ امام کے لیے ضروری ہے کہ وہ قوی اور امین ہو جیسا کہ ارشاد ربانی ہے۔

اِنَّ خَیْرَ مَنِ اسْتَاْجَرْتَ	بہترین آدمی جسے آپ ملازم رکھیں وہی
الْقَوِیُّ الْاَمِیْنُ (القصص: ۲۶)[2]	ہو سکتا ہے جو مضبوط اور امانت دار ہو۔

قوت کے مقابلے میں بزدلی اور پست ہمتی ہے علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ امام کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ بزدل ہو[3]

امام کا طریقۂ انتخاب

کسی ریاست کا سربراہ ہونا ایک اعزاز بھی ہے اور ایک عظیم ذمہ داری بھی ہے ریاست میں متعدد لوگ ہو سکتے ہیں جو اس ذمہ داری کو نبھا سکیں یا اس اعزاز کو پائیں پھر اس کا انتخاب کیسے ہو؟ اس کی چار ممکنہ صورتیں ہیں۔

۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ قرآن و سنت میں کسی شخص کے بارے میں نص موجود ہو کہ اس کو یہ عہدہ دیا جائے اس صورت میں اس کو یہ عہدہ دیا جائے گا لیکن قرآن و حدیث میں اس قسم کی کوئی نص وارد نہیں ہے لہٰذا یہ طریقہ ناقابل عمل ہے[4]

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص بزور طاقت اس منصب کو حاصل کر لے۔ اس کے بارے میں شریعت کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ چونکہ اس صورت میں عوام الناس کو

---

[1] فتح الباری ۱۴۱/۱ والاستذکار ۴۰/۱۴-۴۱

[2] السیاسۃ الشرعیۃ لابن تیمیہ ص۱۹

[3] التمہید ۳۹/۲۰

[4] التمہید ۱۲۵/۲۲-۱۳۳، ۴۵۱

انتخاب کرنے یا نہ کرنے کا کوئی اختیار حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اس لیے یہ ایک اضطراری صورت ہے۔ اگر کوئی شخص بزور طاقت اس کو حاصل کر ہی لے تو بتقاضائے مصلحت اس کو تسلیم کر لیا جائے گا اور سمع وطاعت کی جائے گی لیکن اسے انتخاب نہیں قبضہ کہا جا سکتا ہے۔

۳۔ تیسری صورت یہ کہ ریاست کے ارباب حل وعقد کسی ایک فرد کو اس منصب کے لیے منتخب کریں۔

۴۔ چوتھی صورت یہ کہ ریاست کا موجودہ امام اپنا جانشین مقرر کرے۔

اسلامی تعلیمات مؤخر الذکر دو صورتوں کی تائید کرتی ہیں۔ علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ ان دو طریقوں سے جو شخص امام منتخب کر لیا جائے اس کی سمع وطاعت ضروری ہے چاہے بذات خود وہ فاسق وظالم ہو۔ معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ایسے امام کے خلاف خروج واجب ہے علمائے سلف کا مسلک یہ ہے کہ بہتر صورت یہی ہے کہ منتخب ہونے والے امام کے اندر جملہ شرائط موجود ہوں لیکن اگر ان میں سے بعض شرائط مفقود ہوں تو اس کے خلاف خروج درست نہیں ہے صبر کے ساتھ سمع وطاعت کی جائے گی تاکہ فتنہ وفساد کا سلسلہ شروع نہ ہو جائے[1]

امام کا انتخاب ہو جانے کے بعد اس کے ہاتھ پر بیعت کی جائے گی ایک سوال یہ ہے کہ کیا ریاست کے ہر فرد کا بیعت کرنا ضروری ہوگا یا کچھ لوگوں کی بیعت کافی سمجھی جائے گی۔

اس بارے میں علمائے اسلام کی مختلف آرا ہیں۔ بعض کے نزدیک ہر ایک کا بیعت کرنا ضروری ہے بعض کے نزدیک ارباب حل وعقد کی بیعت کافی ہوگی۔ بعض کے نزدیک جو لوگ آسانی سے امام کے پاس حاضر ہو کر بیعت کر سکیں ان کی بیعت کافی سمجھی جائے گی۔ بعض کے نزدیک دو، بعض کے نزدیک ایک شخص بھی بیعت کر لے تو کافی ہوگی۔ راجح قول یہ ہے کہ ارباب حل وعقد کی اکثریت کی بیعت کافی ہوگی یہی مسلک امام ابن تیمیہ کا بھی ہے، علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ ارباب

---

[1] الاستذکار ۱۴/۴۰۰-۴۰۱ والتمہید ۲۳/۲۷۸-۲۷۹
۴۵۲

حل وعقد کی اکثریت میں بھی جو لوگ بسہولت بیعت کے لیے حاضر ہو سکیں انہی کی بیعت کافی سمجھی جائے گی مثال کے طور پر موجودہ امام کا انتقال ہو جائے اور فوری طور پر جو لوگ حاضر ہوں اور وہ کسی کو امام منتخب کر لیں تو سب لوگوں پر سمع وطاعت لازم ہوگی [1]

امام کے حقوق

اسلامی ریاست امام کو کچھ حقوق دیتی ہے جن کی ادائیگی عامۃ الناس پر لازم ہوگی علماء نے اس کے درج ذیل حقوق کا ذکر کیا ہے [2]

۱۔ معروف میں اس کی سمع وطاعت کی جائے گی۔
۲۔ علانیہ اور پوشیدہ ہر حال میں اس کی خیر خواہی کی جائے گی۔
۳۔ ظاہری اور باطنی طور پر اس کی مدد کی جائے گی۔
۴۔ اس کا ادب واحترام کیا جائے گا یعنی اس کو گالی گلوچ نہیں دی جائے گی۔ اور اس کی توہین نہیں کی جائے گی۔
۵۔ اگر اس کے اندر کوئی برائی موجود ہو تو اس کی اصلاح کی جائے گی۔
۶۔ دشمن سے مقابلہ کرنے میں اس کی مدد کی جائے گی۔
۷۔ اس کے ماتحتوں کے سیرت وکردار سے اس کو آگاہ کیا جائے گا۔
۸۔ ہر اس کام میں اس کی معاونت کی جائے گی جو امت کی فلاح وترقی کے لیے ہو۔
۹۔ اس کے مخالفین کو مطمئن کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

علامہ ابن عبدالبر نے ان حقوق کو سمع وطاعت، نصح وخیر خواہی اور ادب واحترام کے عنوان سے بیان کیا ہے [3]

---

[1] الاحکام السلطانیہ ص۳۳ وغیاث الامم للجوینی ص۶۷ ومنہاج السنۃ النبویۃ لابن تیمیہ ۱/۵۳۰ التمہید ۲۱/۲۷۶۔

[2] تحریر الاحکام فی تدبیر اہل الاسلام لابن جماعۃ ص۶۱

[3] التمہید ۲۱/۲۸۵ - ۱۷/۴۲۹ والاستذکار ۱۴/۷۰ ۴۵۳

امام کے فرائض

امام پر کچھ فرائض بھی عائد ہوتے ہیں۔ علامہ ماوردی نے اس کے دس فرائض بیان کیے ہیں [1]

۱۔ دین کی حفاظت اپنے تمام اصول وضوابط کے ساتھ۔
۲۔ دو متنازع اشخاص کے درمیان جھگڑے کا فیصلہ کرنا۔
۳۔ حق کی حمایت اور باطل کی مخالفت۔
۴۔ حدود و تعزیرات کا نفاذ۔
۵۔ سرحدوں کی حفاظت۔
۶۔ دشمنان اسلام کے خلاف جہاد
۷۔ مال فیٔ اور زکوٰۃ وصدقات وخیرات کو شرعی اصولوں کے مطابق جمع کرنا۔
۸۔ اسراف اور تنگی سے بچتے ہوئے کارکنوں کی تنخواہوں کی تعیین۔
۹۔ کارکنوں کی کارکردگی کا جائزہ اور ان سے جواب طلبی۔
۱۰۔ ریاست کے مسائل میں ذاتی دلچسپی اور ان کا حل تلاش کرنا۔

علامہ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں کہ امام کو جتنے حقوق حاصل ہیں انہی کے مطابق اس پر فرائض بھی عائد ہوتے ہیں [2] ان فرائض کو انھوں نے احکام الٰہی کا نفاذ، عدل کا قیام، مشاورت، رعایا کے حقوق کی نگہبانی، امام کے ساتھ نصح وخیر خواہی اور نرمی و حسن معاملگی کے عنوان کے تحت بیان کیا ہے۔ جن کی تفصیل پچھلے صفحات میں گزر چکی ہے ان کے اعادہ کی یہاں ضرورت نہیں ہے البتہ رعایا کے حق میں نصح وخیر خواہی کے ذیل میں علامہ موصوف فرماتے ہیں کہ "امام پر رعایا کی خبر گیری اس طور سے لازم ہوگی کہ وہ ان کے قریب جا کر ان کے مسائل کو سمجھے جیسا کہ حضرت عمر بن الخطابؓ کا معمول تھا۔ آپ مدینہ سے شام تک کا طویل سفر محض اسی غرض کے تحت کرتے تھے کہ لوگوں کے احوال سے

---

[1] الاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۵۱-۵۲ وغیاث الامم ص ۱۸۰

[2] التمہید ۲۱/۲۸۸

واقف ہوں وہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر ایک بکری بھی میری خبر گیری نہ کرنے کی وجہ سے مرجائے تو قیامت کے دن مجھ سے باز پرس ہوگی[۱]

رعایا کے ساتھ حسن سلوک اور نرمی کی اہمیت کا اندازہ اس حدیث سے بھی کیا جاسکتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے دعا فرمائی کہ "اے اللہ تعالیٰ میری امت میں سے جس شخص کو والی (امام یا حاکم) بنایا جائے اور وہ لوگوں پر سختیاں کرے اس پر تو بھی سختی کر اور جو لوگوں کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کرے اس کے ساتھ تو بھی نرمی کا برتاؤ کر"[۲] ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت معاذ بن جبلؓ کو نصیحت کرتے ہوئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اپنے اخلاق کو لوگوں کے لیے بہتر کرو"[۳]

علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ رعایا کی خیر خواہی کا ایک تقاضا یہ بھی ہے ان کو دین و دنیاوی تعلیم سے آراستہ و پیراستہ کیا جائے۔ کیونکہ اسلام نے علم کو بہت اہمیت دی ہے۔

ایک روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "علم حاصل کرو کیونکہ اس کا حصول خشیت پیدا کرتا ہے اور وہ عبادت ہے اس کا مذاکرہ اللہ کی تسبیح ہے، اس کے بارے میں تحقیق و جستجو جہاد ہے اور اس کا دوسروں کو اور اپنے اہل و عیال کو سکھانا صدقہ ہے"[۴] حضرت عمر بن عبدالعزیز اپنے گورنروں کو تاکید کرتے تھے کہ لوگوں میں علم عام کیا جائے[۵]

ریاست کے دفاع کے تعلق سے علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ اگر باہر سے ریاست پر حملہ ہو تو امام پر واجب ہوگا کہ وہ بذات خود اس کے دفاع کے لیے

---

[۱] الاستذکار ۲۷/۲۸۷ التمہید ۸/۳۶۵

[۲] صحیح مسلم کتاب الامارہ نمبر ۱۹ و مسند احمد ۶/۶۲

[۳] المؤطا کتاب حسن الخلق

[۴] جامع بیان العلم وفضلہ لابن عبدالبر ۱/۵۴-۵۵

[۵] التمہید ۱/۸۰-۸۱

میدان جنگ میں حاضر ہو اور لڑائی میں حصہ لے۔ نیز ریاست کے ان افراد کو اس کے لیے تیار کرے جو اس کے اہل ہوں[1] ریاست کے اندرونی فتنہ وفساد، فکری انحرافات اور ذاتی مفادات کے لیے جوڑ توڑ کی کوششوں کو دبانا بھی امام کی ذمہ داری ہے۔ علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ جو شخص جماعت میں پھوٹ ڈالے، مسلمانوں کے خلاف ہتھیار کا استعمال کرے، دہشت پھیلائے اور راستوں کو پرخطر بنائے تو اس کو قتل کرنا واجب ہوگا۔ اور یہ ریاست کی ذمہ داری ہوگی کیونکہ اس کے بغیر اس کی حفاظت ہو ہی نہیں سکتی۔ الا یہ کہ وہ شخص توبہ کرے اور اپنی حرکتوں سے باز آجائے[2] جہاں تک نماز روزہ اور دیگر دینی فرائض کے ترک کرنے والے کے بارے میں سوال ہے تو حضرت ابوبکرؓ کے فیصلہ کے مطابق ان سے بھی قتال واجب ہے یہی امام شافعی کا مسلک ہے اور اسی کو علامہ ابن عبدالبر نے راجح قرار دیا ہے[3]

رعایا اور ان کی حیثیت

شریعت میں رعیت ہر اس فرد کو کہا جاتا ہے جو اسلامی ریاست کا شہری ہو[4] اس کی دو قسمیں ہیں ایک مسلم رعایا اور دوسری غیر مسلم رعایا۔ شریعت میں ان دونوں کے حقوق اور فرائض متعین ہیں۔

مسلم رعایا کے حقوق

اسلامی ریاست میں مسلم رعایا کے کچھ حقوق انفرادی نوعیت کے ہیں اور کچھ اجتماعی نوعیت کے۔ انفرادی حقوق میں جان، مال، عزت وآبرو، دین اور عقل کی حفاظت شامل ہے۔ اجتماعی حقوق میں مساوات، حریت، کفالت باہمی اور دفاع

---

[1] التمہید ۲۲۷/۲۳ والاستذکار ۱۲۲/۶ ۲۹۴/۱

[2] التمہید ۳۳۹/۲۳ [3] ایضاً ۲۳۲/۴

[4] معجم لغۃ الفقہاء للدکتور محمد رواس قلعہ جی والدکتور حامد قنیبی ص ۲۲۶

خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی اونٹ کسی انسان پر حملہ کردے اور وہ اپنی مدافعت میں اونٹ کو جان سے مار دے تو اس پر تاوان نہیں ہوگا۔ اسی طرح کوئی آدمی کسی پر حملہ کردے اور وہ اپنے دفاع میں دوسرے کی جان لے لے تو اس پر بھی قصاص لازم نہیں آئے گی ایک حدیث میں ارشاد ہے۔

عن سعید بن زیدان	سعید بن زید سے مروی ہے کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ	رسول اللہؐ نے فرمایا کہ جو شخص اپنے
وسلم قال من قتل دون	دین کی مدافعت میں قتل کیا گیا وہ
دینہ فھو شھید ومن	شہید ہے اور جو شخص اپنی جان کی
قتل دون دمہ فھو شھید	مدافعت میں قتل کیا گیا وہ شہید
ومن قتل دون مالہ فھو	ہے جو شخص اپنے مال کی مدافعت
شھید ومن قتل دون اھلہ	میں قتل کیا گیا وہ شہید ہے جو شخص
فھو شھید [1]	اپنے اہل وعیال کی مدافعت میں
	قتل کیا گیا وہ شہید ہے۔

ایک اور حدیث میں ارشاد نبوی ہے کہ "تم میں سے کوئی شخص ہرگز بھی کسی دوسرے کی اونٹنی اس کے مالک کی اجازت کے بغیر نہ دوہے" ایک اور حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ تمہارے لیے حلال نہیں ہے کہ تم کسی مسلمان کا مال ناجائز طریقے سے کھالو[2] مزید ارشاد فرماتے ہیں کہ بے شک جان، مال اور عزت وآبرو پر دست درازی تمہارے اوپر حرام ہے[3]

متعلقہ حقوق اور اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں

علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ امام پر لازم ہوگا کہ وہ لوگوں کی جان کی

---

[1] سنن ابن ماجہ کتاب الدیات باب نمبر ۲۲ وسنن ابی داؤد کتاب الادب باب فی قتال اللصوص
[2] المؤطا کتاب الاستیذان [3] صحیح مسلم کتاب القسامۃ۔

حفاظت کا سامان کرے۔ اس کا تقاضا ہوگا کہ متعدی اور خطرناک امراض ریاست میں پنپنے نہ پائیں اور اگر وہ کہیں پیدا ہو گئے ہوں تو ان کا جلد سے جلد علاج تلاش کیا جائے تاکہ دوسرے لوگوں کو وہ لاحق نہ ہوں۔ ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے ایک جذام زدہ خاتون کو کعبہ کا طواف کرتے ہوئے دیکھا تو اسے ہدایت فرمائی کہ تمہارا گھر میں بیٹھے رہنا بہتر ہے کیونکہ اس سے دوسروں کو تکلیف پہونچنے کا خطرہ ہے اور ایک مومن یا ایک پڑوسی کو اپنی ایذا سے بچانے کی شریعت نے واضح تعلیم دی ہے چنانچہ مسجد میں پیاز لہسن یا اسی قسم کی دوسری چیزیں جن کے کھانے سے منہ میں بدبو کی کیفیت پیدا ہو، کھا کر آنے کی ممانعت کی گئی ہے اس کی حکمت یہی ہے کہ اس سے دوسروں کو تکلیف پہونچتی ہے[1]

عزت و آبرو کی حفاظت سے مراد انسانی شرافت کی حفاظت ہے۔ کسی کی عزت و آبرو پر دست درازی سے بھی اسے ذہنی و نفسیاتی ٹھیس پہونچتی ہے اور اس کو برا بھلا کہنے اور گالی گلوج دینے سے بھی تکلیف پہونچتی ہے۔ انسانی شرافت کی حفاظت میں یہ دونوں باتیں شامل ہیں[2]

ہر فرد کی معاشی کفالت اسلامی ریاست کی ذمہ داری ہوگی کوئی فقیر مرجائے اور وہ مقروض ہو تو اسلامی ریاست اس کا قرض ادا کرے گی[3]

ان تفصیلات سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اسلامی ریاست میں فرد کے حقوق کا بہت لحاظ کیا گیا ہے اور اس کو ضائع ہونے سے بچانے کی ہر ممکن تدبیر کی گئی ہے۔

غیر مسلم رعایا کے حقوق[4]

اسلامی ریاست میں رعایا کی دوسری قسم غیر مسلموں کی ہے ان کی دو حیثیتیں ہیں ایک

---

[1] المؤطا کتاب الحج والاستذکار ۱۳/۳۵۵-۳۵۶

[2] النہایۃ فی غریب الحدیث لابن الاثیر ۲/۲۰۸

[3] بخاری کتاب الاستقراض باب الصلوٰۃ علی من ترک دینًا۔ والاستذکار ۱۴/۲۲۸-۲۲۹

[4] اس موضوع پر تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ کیجئے مولانا سید جلال الدین عمری کی اہم کتاب "غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق"۔ ۵۸

ذمی دوسرا معاہد، ذمی ان غیر مسلم رعایا کو کہا جاتا ہے جن کے علاقے جنگ کے بعد فتح ہوئے ہوں اور اسلامی ریاست نے ان کے باشندوں کی جان مال اور عزت و آبرو کی حفاظت کی ذمہ داری لی ہو اور انھیں مناسب مذہبی آزادی عطا کی ہو۔ ان سے جزیہ یا ایک متعین ٹیکس لیا جاتا ہے۔ معاہد وہ غیر مسلم ہیں جن کے علاقے جنگ کے ذریعہ فتح نہ ہوئے ہوں بلکہ وہ بعض شرائط کے ساتھ اسلامی ریاست میں شامل ہوئے ہوں یہ معاہدہ وقتی بھی ہو سکتا ہے اور مستقل بھی، انفرادی بھی ہو سکتا ہے اور اجتماعی بھی۔ شریعت میں ان سب کی گنجائش موجود ہے اور ان کے حقوق متعین ہیں۔ ان غیر مسلم رعایا کو جو حقوق حاصل ہیں وہ بنیادی انسانی حقوق کہلاتے ہیں۔ مثلاً جان، مال، عزت و آبرو اور مذہبی آزادی وغیرہ، علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں کہ عہد و پیمان کی اسلامی شریعت میں کافی اہمیت ہے چنانچہ ایک کافر جس سے اعلان جنگ کا حکم ہے معاہدہ کے ذریعہ اس کا خون حرام ہو جاتا ہے[1] امت کا اس پر اجماع ہے کہ کسی غیر مسلم کو امان دے کر دھوکے سے اس کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ حضرت عمر بن الخطابؓ کا حکم تھا کہ اگر کوئی مسلمان کسی غیر مسلم معاہد کو قتل کر دے تو اس پر قصاص لازم ہوگا[2]

غیر مسلم رعایا کی جان کی طرح ان کے مال کی حفاظت بھی اسلامی ریاست کی ذمہ داری ہے کسی کو ان کے مال پر قبضہ کرنے اور ان سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی اجازت نہ ہوگی اور انھیں اپنے مال و جائداد پر حسب منشا تصرف کا حق حاصل ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:۔

ألا لا یحل اموال المعاهدین	خبردار! معاہدین کے اموال بغیر کسی
الا بحقها[3]	حق کے حلال نہیں ہیں۔

اسلامی ریاست میں غیر مسلم رعایا کے اور بھی بہت سے حقوق ہیں علامہ ابن عبدالبر

= ناشر ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

[1] الاستذکار ۱۴/۸۴ - ۲۵/۱۷۶

[2] التمہید ۲۴/۲۳۴

[3] سنن ابی داؤد کتاب الاطعمہ باب نہی عن اکل السباع، الاستذکار ۹/۳۲۲

فرماتے کہ ان کے حقوق کا اندازہ اس بات سے بھی کیا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں کو تاکید کی گئی ہے کہ ان کے ساتھ حسن سلوک اور نرمی کا برتاؤ کریں اور ان کو کسی قسم کی ایذا رسانی سے گریز کریں۔ حدیث میں ہے کہ ان کی مناسب طریقے سے عزت و تکریم کی جائے گی، ان کو سلام بھی کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر وہ بیمار پڑیں تو ان کی عیادت بھی کی جائے گی۔ غرض کہ اسلامی ریاست میں غیر مسلم رعایا کو باعزت زندگی گزارنے کا پورا پورا حق ہوگا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:۔

اذا اتاکم کریم قوم فاکرموہ [1]	جب تمہارے پاس کسی قوم کا کوئی معزز فرد آئے تو اس کے ساتھ عزت سے پیش آؤ۔

---

[1] السنن الکبری للبیہقی ۸/۱۶۸ والتمہید ۱۷/۹۱-۹۲-۱۸۲

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی اہم پیش کش

قرآن اہلِ کتاب اور مسلمان

از

ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی

قرآن کریم میں اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) کے حالات پر بہت تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان پر اللہ تعالیٰ کے انعامات و احسانات، ان کی بداعتقادیوں اور بداعمالیوں کی تفصیلات اور ان کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے دی جانے والی سزاؤں اور تنبیہوں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔

اہل کتاب کے اس مفصل تذکرہ کا کیا مقصد ہے، اس میں مسلمانوں کے لیے عبرت و نصیحت کے کون سے پہلو ہیں؟ اس کتاب میں انہی اہم موضوعات سے بحث کی گئی ہے۔

کتاب پر سکریٹری ادارہ مولانا سید جلال الدین عمری کا مبسوط اور وقیع مقدمہ بھی ہے۔

عمدہ کاغذ، دیدہ زیب سرورق، آفسٹ کی حسین طباعت۔ صفحات: ۲۹۶، قیمت: ۷۰ روپے

ملنے کے پتے: (۱) مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ۔ ۱

(۲) مرکزی مکتبہ اسلامی۔ ۱۳۵۳۔ چتلی قبر۔ دہلی۔ ۶

سیر و سوانح

علامہ ابنِ سلّام ہروی رح

(حیات و خدمات)

پروفیسر نور احمد شاہتاز

تاریخ کے صفحات دوسری صدی کے نصف آخر اور تیسری صدی کے ربع اول میں ایک ایسی نابغۂ روزگار ہستی کا پتہ دیتے ہیں جو اپنے عہد کے عبداللہ بن عباسؓ گزرے ہیں۔ تاریخ بغداد میں عبداللہ بن طاہر کے حوالہ سے (۱۲/۴۱۱) میں لکھا ہے کہ علمائے اسلام چار ہی ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اپنے دور کے، امام الشعبیؒ اپنے دور کے، قاسم بن معینؒ اپنے زمانہ کے اور ابوعبید القاسم بن سلّامؒ اپنے عہد کے۔

نام و نسب

ابوعبید القاسم بن سلّام بغدادی خراسان کے شہر ہرات سے تعلق رکھتے تھے[۱] اس لیے بعض مورخین نے ان کے نام کے ساتھ خراسانی اور ہروی لکھا ہے[۲] آپ بنی ازد کے غلام تھے۔ بعض نے انصار کا غلام لکھا ہے۔

والد کا نام سلّام ہے (یعنی لام کی تشدید کے ساتھ) نہ کہ سلام (لام کی تخفیف سے) ابوالفضل بن العبید (م ۳۶۴ھ) کے ہاں کسی نے ابن سلام (لام کی تخفیف سے) کہا تو علماء بغداد نے اسے برا جانا۔

سلّام ہرات کے کسی شخص کے غلام تھے۔ وہ رومی الاصل ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ سلّام اور ان کے صاحب زادے ابوعبید اپنے مالک کے بیٹے کے ساتھ مدرسہ گئے اور وہاں استاذ سے جا کر کہا "علمی القاسم فانھا کیسہ" (قاسم کو پڑھائیے یہ بڑے ذہین ہیں) ان عربی الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اچھی عربی نہیں جانتے تھے۔

اسی لیے وہ مذکر اور مونث تک کا لحاظ نہیں کر سکے۔

علمی مصروفیات

علامہ ابوعبید خراسان کے شہر ہرات میں ۱۵۰ھ میں پیدا ہوئے۔[۳] زبیدی نے ان کا سن ولادت ۱۵۴ھ بیان کیا ہے۔[۴] ابتدائی تعلیم کے بعد اپنے والد گرامی کی خواہش پر بچپن ہی میں ہرات کو خیرباد کہا اور بصرہ و کوفہ کا رخ کیا جو اس دور کے علمی مراکز تھے۔ وہاں آپ نے لغت (عربی) فقہ، حدیث علم کلام اور دیگر علوم دور اول کے علماء سے حاصل کیے۔[۵] طلب حدیث کے لیے آپ دمشق گئے اور وہاں شیوخ حدیث سے استفادہ کیا۔[۶]

تکمیل علم کے بعد آپ اتالیق مقرر ہوئے چنانچہ بغداد میں شارع بشر و بشیر پر آپ ایک لڑکے کو پڑھایا کرتے تھے۔ پھر خراسان آئے تو ہرثمہ بن اعین کے بچوں کے اتالیق مقرر ہوئے۔ ہرثمہ الرشید اور المامون کے دور کا معروف فوجی کمانڈر تھا جسے مامون نے ۲۰۰ھ میں قتل کروایا تھا۔[۷] شام کے ایک مشہور قائد ثابت بن نضر بن مالک الخزاعی نے بھی (جو ۱۹۲ھ میں ثغور شام (شام کے سرحدی علاقے) کا بھی والی رہا) علامہ ابوعبید کی خدمات اپنے بیٹے کی تعلیم و تربیت کے لیے حاصل کیں۔ ثغور شام کی ولایت ملنے پر ثابت بن نضر نے علامہ ابوعبید کو طرسوس کا قاضی مقرر کیا۔[۸] آپ ۱۸ برس تک اس علاقے کے قاضی رہے پھر ۲۱۰ھ میں دوبارہ بغداد تشریف لے گئے اور وہاں عبداللہ بن طاہر والی خراسان سے ملاقات کی۔ ابن طاہر نے آپ کی عزت افزائی کی اور دو ہزار درہم ماہانہ وظیفہ مقرر کیا۔ ابوالعباس احمد بن یحیی ثعلب کہتے ہیں:۔

"طاہر بن عبداللہ بن طاہر اپنے والد کی زندگی ہی میں خراسان سے حج کو گیا تو اسحاق بن ابراہیم کے ہاں ٹھہرا۔ پھر اس نے اسحاق کو علماء کی خدمت میں روانہ کیا تاکہ وہ انھیں طاہر سے ملانے کے لیے لائے۔ چنانچہ بعض علماء حدیث و فقہائے کرام ملنے کو آئے ان میں ابن الاعرابی اور ابونصر (صاحب الاصمعی) بھی تھے۔"

علامہ ابوعبید القاسم بن سلام کو بھی حاضری دربار کا پیغام ملا مگر آپ نے کہلا بھیجا کہ:

"علم کی طرف جایا جاتا ہے، علم کو بلایا نہیں جاتا۔" اسحاق کو ان کی یہ بات اور پیغام نہایت ناگوار گزرا چنانچہ اس نے عبداللہ بن طاہر کی طرف سے انھیں ملنے والا دو ہزار

درہم ماہانہ) وظیفہ بند کر دیا اور عبداللہ بن طاہر کو واقعہ کی اطلاع بھی کر دی، اس پر عبداللہ نے اسے لکھا: علامہ ابوعبید نے سچ فرمایا اور میں ان کی اس حق گوئی پر ان کا وظیفہ دوگنا کرتا ہوں۔ تم فوراً ان کا سابقہ (روکا ہوا) بھی ادا کرو اور آئندہ بھی (نئی شرح کے مطابق) پابندی سے ادا کرتے رہو۔[۹] چنانچہ اس واقعہ کا دونوں حضرات کے تعلقات پر گہرا اثر ہوا اور ایک دوسرے کی قدر افزائی پہلے سے زیادہ ہوگئی۔ اب تو کیفیت یہ ہوئی کہ علامہ ابوعبید جب بھی کوئی کتاب لکھتے عبداللہ بن طاہر کو تحفتہً اس کا نسخہ بھجوا دیتے اور عبداللہ جواباً مال خطیر نذر کرتا۔[۱۰] کہا جاتا ہے کہ علامہ ابوعبید نے جب اپنی کتاب "غریب الحدیث" مکمل کی اور عبداللہ بن طاہر کو بھجوائی تو اس نے بڑی تعریف کی اور کہا "ایسے شخص کو اپنی عقل و فہم کے مزید جوہر دکھلانے کا موقع ملنا چاہیے اور اسے فکر معاش سے آزاد کیا جانا چاہیے۔ چنانچہ اسی کے ساتھ ان کا ماہانہ وظیفہ دس ہزار درہم مقرر ہوا۔"[۱۱]

ابو دلف العجلی (۲۲۵ھ) کو علامہ ابوعبید کے علمی مرتبہ و مقام کا علم ہوا تو اس نے عبداللہ بن طاہر سے درخواست کی کہ دو ماہ کے لیے انھیں اس کے ہاں بھیجا جائے۔ چنانچہ علامہ تشریف لے گئے اور دو ماہ ابو دلف کو میزبانی کا شرف بخشا، واپسی کے لیے روانہ ہونے لگے تو ابو دلف نے تیس ہزار درہم کا نذرانہ پیش کیا جسے آپ نے یہ کہہ کر قبول کرنے سے انکار کر دیا کہ "میں ایک ایسے شخص سے متعلق ہوں جو میری تمام ضروریات کا خیال رکھتا ہے پھر کسی اور سے کچھ لینا میرے لیے کیونکر جائز ہو سکتا ہے؟ جب آپ واپس ابن طاہر کے پاس پہنچے تو اسے اس واقعہ کا علم ہو چکا تھا۔ چنانچہ اس نے بھی تیس ہزار درہم پیش کیے جنھیں آپ نے اس کے اصرار پر اس صورت میں قبول کیا کہ وہ رقم کی بجائے کچھ ساز و سامان (تحفے تحائف) خرید کر دے دے تاکہ آپ اپنے وطن جا سکیں، عبداللہ نے ایسا ہی کیا۔

ایسا لگتا ہے کہ علامہ ابوعبید نے کچھ عرصہ "مرو" میں بھی گزارا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ طاہر بن الحسین الخزاعی مشہور کمانڈر (۲۰۷ھ) جب خراسان گیا تو اس نے "مرو" میں قیام کیا اور مصاحبوں سے کہا کہ کسی ایسے عالم کو بلائیں جو رات بھر اس کے پاس قیام کرے اور جس سے اس کی مجلس میں کچھ علمی گفتگو ہوتی رہے۔ اسے بتایا گیا کہ یہاں کوئی ایسا بڑا عالم نہیں سوائے علامہ ابوعبید کے کوئی اور نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ کو پیغام ملا اور وہ تشریف لے

گئے۔ گفتگو کرنے پر پتہ چلا کہ علامہ، عربوں کی تاریخ کے بہت بڑے ماہر اور نحو و لغت و فقہ کے امام ہیں۔ طاہر نے کہا: آپ کو اس چھوٹے سے شہر میں رکھنا آپ کی قدر و تنقیص کے ساتھ زیادتی ہے۔

اس نے ایک ہزار دینار آپ کی نذر کیے اور کہا ابھی تو میں خراسان کی جنگ میں جا رہا ہوں اور مجھے اچھا نہیں لگتا کہ آپ کو بھی اس سفر مشقت میں ڈالوں، آپ یہ ہدیہ قبول فرمائیے، واپسی پر اللہ نے چاہا تو ملاقات ہوگی۔ علامہ ابوعبید ان دنوں "غریب المصنف" لکھنے میں مصروف تھے طاہر کی واپسی تک آپ نے وہ مکمل کر لی۔ چنانچہ طاہر واپسی پر آپ کو اپنے ساتھ سامرہ لے گیا[۱۱]

۲۱۳ھ میں آپ مشہور محدث یحییٰ بن معین کے ساتھ مصر تشریف لے گئے جہاں آپ نے تصنیف و تالیف کے کام کو آگے بڑھایا اور اپنی تصنیفات میں مصر کا تذکرہ بھی کیا۔ مصر کے اس علمی سفر کا حال آپ نے اپنی کتاب "غریب الحدیث" میں بھی بیان کیا ہے۔

حدیث عقبہ بن عامر کی تشریح میں آپ لکھتے ہیں کہ "وہ صبیب (سرخ یا زرد رنگ) کا خضاب استعمال کرتے تھے اور صبیب تلوں کے پتوں کا پانی یا نباتات میں سے کوئی نبات ہے اور مصر میں مجھے بتایا گیا کہ ان کا پانی سرخ ہوتا ہے جس کے اوپر سیاہی ہوتی ہے۔ اسی طرح ایک اور حدیث کی تشریح میں لکھتے ہیں۔

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسّی پہننے سے منع فرمایا ہے"۔ پھر کہتے ہیں "قسّی ایک لباس ہے جو ریشم سے تیار ہوتا ہے اور مصر سے لایا جاتا ہے"۔ اصحاب حدیث قسی کو قاف کے زیر اور سین کی تشدید سے پڑھتے ہیں، جبکہ مصری لوگ اسے قسّی (قاف کے زیر اور سین کی تشدید سے) پڑھتے ہیں اور اس کا تعلق ایک شہر سے بتاتے ہیں جس کا نام "القس" ہے اور علامہ کہتے ہیں میں نے وہ شہر دیکھا ہے[۱۲]

۲۱۹ھ میں علامہ ابوعبید عازم حج ہوئے۔ فریضۂ حج ادا کیا۔ واپسی کے لیے سواری کرایہ پر حاصل کی تاکہ عراق جا سکیں۔ صبح سویرے روانگی کا پروگرام تھا۔ رات کو خواب میں، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی دیکھا کہ آپؐ تشریف فرما ہیں۔ آپؐ کے آس پاس آپؐ کے محبوب احباب بیٹھے ہیں اور کچھ لوگ آجا رہے ہیں، جو

سلام پیش کرتے ہیں اور مصافحہ سے مشرف ہو رہے ہیں، علامہ فرماتے ہیں۔ مگر میں جیسے ہی قریب ہونے کی کوشش کرتا ہوں روک دیا جاتا ہوں۔ پھر میں لوگوں سے پوچھتا ہوں تم مجھے حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) سے ملنے کیوں نہیں دیتے؟ جواب ملتا ہے تم نہیں مل سکتے کیوں کہ تم کل عراق جانے کا ارادہ رکھتے ہو۔ میں نے ان (لوگوں) سے کہا اگر یہ وجہ ہے تو میں عراق جانے کا ارادہ ملتوی کر دیتا ہوں۔ لوگ مجھ سے وعدہ لیتے ہیں اور پھر مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے شرف ملاقات کی اجازت مل جاتی ہے، چنانچہ میں حاضر خدمت ہو کر سلام عرض کرتا ہوں، حضورؐ مجھ سے مصافحہ فرماتے ہیں۔ جب صبح ہوئی تو میں نے کرایہ کی سواری واپس کر دی اور عراق واپسی کا ارادہ ترک کر دیا۔[۱۴]

اس روز سے علامہ ابو عبید مکہ ہی میں سکونت پذیر ہو گئے وہیں آپ کا انتقال ہوا اور دور جعفر میں محرم ۲۲۴ھ میں تدفین عمل میں آئی۔[۱۵] بعض مورخین نے آپ کا سن وفات ۲۲۲ھ بعض نے ۲۲۳ھ اور بعض نے ۲۳۰ھ بیان کیا ہے۔[۱۶] آپ نے ۷۳ برس عمر پائی۔ بعض کے بقول آپ کا انتقال ۶۷ برس کی عمر میں ہوا[۱۷] لیکن زیادہ صحیح روایت ۷۳ برس کی ہے۔

اساتذہ

علامہ ابو عبید نے ادب، لغت، حدیث، قرارت اور دیگر علوم اپنے دور کے ممتاز عراقی و شامی علماء سے حاصل کیے۔ آپ کے بعض مشائخ (اساتذہ) کے اسماء گرامی (بترتیب حروف تہجی) حسب ذیل ہیں:۔

۱۔ شیخ الاحمر علی بن المبارک (م ۱۹۴ھ) ۲۔ شیخ اسحاق بن یوسف الازرق (م ۱۹۵ھ)
۳۔ شیخ اسماعیل بن جعفر (م ۱۸۰ھ) ۴۔ شیخ اسماعیل بن علیہ الاسدی (م ۱۹۳ھ)
۵۔ شیخ اسماعیل بن عیاش (م ۱۸۱ھ) ۶۔ شیخ الاصمعی ابو سعید عبد الملک بن قریب (م ۲۱۶ھ)
۷۔ شیخ ابن الاعرابی ابو عبید اللہ محمد بن زیاد (م ۲۳۱ھ)
۸۔ شیخ الاموی یحییٰ بن سعید (م ۱۹۴ھ) ۹۔ شیخ ابو بکر بن عیاش (۱۹۳ھ)
۱۰۔ شیخ جرید بن عبد الحمید (م ۱۸۷ھ) ۱۱۔ شیخ حجاج بن محمد (م ۲۰۶ھ)

۱۲۔ شیخ حفص بن غیاث (م ۱۹۴ھ) ۱۳۔ شیخ حماد بن مسعدۃ (م ۲۰۱ھ)
۱۴۔ شیخ ابوزیادہ الکلابی یزید بن عبداللہ بن الحر (سن وفات معلوم نہیں ہوسکا)
۱۵۔ شیخ ابوزید الانصاری سعید بن اوس (م ۲۱۴ھ)
۱۶۔ شیخ سعید بن الحکم بن ابی مریم المصری (م ۲۲۴ھ)
۱۷۔ علامہ سفیان بن عیینہ (م ۱۹۸ھ) ۱۸۔ شیخ سلیمان بن عبدالرحمٰن بن حماد (م ۲۵۲ھ)
۱۹۔ شیخ سلیم بن عیسیٰ (م ۱۸۸ھ) ۲۰۔ الامام الشافعی محمد بن ادریس (م ۲۰۴ھ)
۲۱۔ شیخ شجاع بن ابی نصر (م ۱۹۰ھ) ۲۲۔ شریک بن عبداللہ القاضی (م ۱۷۷ھ)
۲۳۔ شیخ صفوان بن عیسیٰ القسام (م ۲۰۰ھ)
۲۴۔ عباد بن عباد المہلبی (م ۱۸۱ھ) ۲۵۔ عبدالاعلیٰ بن مہر بن عبدالاعلیٰ الغسانی (م ۲۱۸ھ)[۱۸]

عادات واطوار

علامہ ابوعبید مہندی کا خضاب کرتے تھے۔ سرخ داڑھی اور سرخ (سر کے) بالوں والے تھے۔ ان کے چہرے سے ہیبت و وقار جھلکتا تھا۔ نہایت عبادت گزار اور کثیر المطالعہ تھے۔ آپ نے اپنی رات کو تین حصوں میں تقسیم کر رکھا تھا۔ ابوبکر بن الانباری کہتے ہیں کہ "ان کی راتیں، عبادت اور مطالعہ میں گزرتی تھیں۔ تہائی رات یا اس سے بھی کم آرام فرماتے تھے"[۱۹] آپ کا حافظہ قوی اور یادداشت بڑی عمدہ تھی۔ آپ کے ایک شاگرد ابومنصور نصر ابن داؤد صاغانی کہتے ہیں "ابوعبید فرمایا کرتے تھے کہ ایک نشست میں پچاس حدیثیں یاد کرلینا میرے لیے چنداں مشکل نہ تھا"[۲۰] آپ اپنے اساتذہ وشیوخ حدیث کا حد درجہ احترام کرتے۔ اس کی ایک مثال خود ان کا یہ قول ہے کہ میں نے کبھی کسی استاذ یا شیخ حدیث سے ملاقات کرنی چاہی تو ان کے دروازے پر جاکر ان کے از خود باہر آنے کا منتظر رہا۔ دروازہ کھٹکھٹانا یا دستک دینا سوئے ادب سمجھا۔ اس سلسلہ میں میں نے ہمیشہ اللہ تبارک وتعالیٰ کے اس ارشاد کو پیش نظر رکھا:

وَلَوْ اَنَّهُمْ صَبَرُوْا حَتّٰى تَخْرُجَ اِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ — اے نبی ان کے لیے بہتر ہوتا کہ اگر وہ آپ کے باہر تشریف لانے تک صبر سے انتظار کرتے[۲۱]

آپ کی علمی دیانت داری کا اندازہ آپ کے اس قول سے کیا جا سکتا ہے جسے آپ کے ایک شاگرد عباس بن محمد الدوری نے نقل کیا ہے کہ شکرِ علم کا تقاضا یہ ہے کہ جب کوئی بات آپ نہ جانتے ہوں پھر آپ کو معلوم ہو جائے اور وہ بات آپ لوگوں سے بیان کریں تو اس اعتراف کے ساتھ بیان کریں کہ مجھے بھی اس کا علم نہیں تھا تا آنکہ فلاں صاحب نے مجھے اس اس طرح یہ بات سکھائی یا سمجھائی اور یوں میرے علم میں یہ بات آئی۔"[۲۲]

آپ کا قول جو آب زر سے لکھنے کے قابل ہے یہ ہے کہ "متبع سنت شخص ایسا ہے جیسے آگ پر قابو پانے والا اور میرے نزدیک اتباع سنت فی زمانہ اللہ کی راہ میں (جہاد میں) تلوار چلانے سے بھی زیادہ افضل ہے۔"

علم و فضل

علامہ ابو عبید نے اپنی زندگی میں اور بعد از وفات زبردست شہرت پائی۔ آپ کے اپنے دور میں اور بعد کے ادوار میں ہمیشہ آپ کو اچھے الفاظ سے یاد کیا گیا آپ کو ایک متقی، زاہد عابد شب زندہ دار، کریم النفس، مجسمہ اخلاق کریمانہ، فاضل علوم و فنون، تصنیف و تالیف کے دھنی اور اجتہاد و تبحر علمی کے مالک شخص کی حیثیت سے شہرت حاصل تھی۔

حضرت امام احمد بن حنبلؒ فرماتے تھے۔ "علامہ ابو عبید استاذ ہیں اور آپ کے علم و فضل کی وجہ سے روز بروز آپ کی قدر و منزلت ہم پر واضح ہو رہی ہے۔"[۲۳]

سنن ابی داؤد کے جامع علامہ ابو داؤد سلیمان بن اشعث سے علامہ ابو عبید کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے کہا "وہ ایک امین و ثقہ عالم ہیں۔"

معروف محدث و اسماء الرجال کے عالم یحییٰ بن معین سے کسی نے پوچھا کہ "ابو عبید سے روایت حدیث لینا کیسا ہے؟ آپ نے جواب دیا مجھ سے ابو عبید کے بارے میں پوچھتے ہو؟ وہ تو ایسی شخصیت ہیں کہ ان سے لوگوں کے بارے میں پوچھا جائے، پھر کہا میں اصمعی کے پاس تھا کہ ابو عبید تشریف لائے، علامہ اصمعی نے انھیں آتا دیکھ کر کہا، جانتے ہو آنے والا کون ہے؟ حاضرین نے کہا ہاں، اصمعی نے کہا جب تک یہ

شخص زندہ ہے لوگوں کو کوئی نقصان نہ پہنچے گا۔[۲۴]

ابراہیم الحربی ان کے بارے میں کہتے ہیں "ابوعبید تو ایسے تھے جیسے پہاڑ میں روح پھونک دی گئی ہو اور اس کی ہر شئے بھلی لگ رہی ہو"۔[۲۵] قاضی احمد بن کامل کہتے ہیں "علامہ ابوعبید القاسم بن سلام اپنے مذہب وعلم میں انتہائی فاضل تھے، ربانی قسم کے عالم تھے، علوم وفنون اسلامی کے ماہر، قرآن وسنت اور فقہ کے متبحر عالم، ثقہ راوی ایسے ثقہ کہ آج تک کسی نے ان کی ثقاہت میں طعن نہیں کیا۔[۲۶]

الجاحظ نے کتاب المعلمین میں ان کا ذکر اس طرح کیا ہے "وہ معلمین میں سے اور پھر فقہا، محدثین میں سے تھے۔ ان کا شمار ماہر علم نحو میں بھی تھا اور وہ ان علماء میں بھی شامل تھے جو کتاب وسنت، ناسخ ومنسوخ، غریب الحدیث اور اعراب القرآن کے ماہر سمجھے جاتے تھے۔ جن لوگوں نے علم کے متعدد اصناف میں کتابیں لکھی ہیں علامہ ابوعبید القاسم بن سلام ان میں سرفہرست ہیں۔ آپ ایسے ادیب تھے کہ ان کی طرز پر علم وادب کی مفید تالیفات کم ہی لوگوں نے لکھی ہوں گی"۔[۲۷]

ابن درستویہ ان کے بارے میں کہتے ہیں "آپ بغداد کے محدثین اور کوفیوں کے نظریات پر علم نحو کے زبردست عالم تھے، لغت کے راویوں میں تھے اور قرات میں بصرہ کے علماء میں منفرد تھے۔ آپ کا شمار ان لوگوں میں ہے جو فنون کثیرہ میں لکھنے اور شہرت پانے والے تھے۔ آپ صاحب فضل ومجد اور عابد وزاہد صاحب مذہب تھے"۔[۲۸]

ابوالعباس احمد بن یحیٰی ثعلب کا خیال ہے کہ اگر ابوعبید بنی اسرائیل میں ہوتے تو ان کی شان کچھ اور ہی ہوتی۔[۲۹]

ہلال بن العلاء الرقی کہتے ہیں "اللہ نے اس امت پر چار اشخاص کا انعام فرمایا جو اپنے زمانہ کے عبقری تھے، ایک تو امام شافعی کہ جن کی فقہ حدیث قابل داد ہے۔ دوسرے امام احمد بن حنبل کہ جنھوں نے صبر واستقامت سے فتنوں کا مقابلہ کیا، اگر آپ نہ ہوتے تو لوگ کفر کا شکار ہو جاتے، تیسرے یحیٰی بن معین کہ جنھوں نے احادیث رسول کو کذب سے محفوظ کیا اور چوتھے ابوعبید القاسم بن سلام کہ جنھوں نے غریب الحدیث کو بیان کیا۔ اگر وہ ایسا نہ کرتے تو لوگ گمراہ ہو جاتے"۔[۳۰]

علامہ ابوقدامہ، ابن راہویہ، عبداللہ بن طاہر، ابن حبان، حاکم الازہری، الدانی،

ابن الجزری، ذہبی، الداودی و دیگر مشاہیر علماء و مشائخ نے بھی علامہ ابن سلام کی علمی خدمات کا اعتراف کیا ہے اور انھیں شاندار الفاظ میں خراج عقیدت پیش کیا ہے۔

تالیفات

آپ نے تالیفات کا بڑا ذخیرہ ورثہ میں چھوڑا، ان میں سے بیشتر علوم قرآن کریم، علوم حدیث شریف، لغت، امثال، انساب اور تراجم پر مشتمل ہیں۔

ابن درستویہ کے مطابق آپ کی پچیس سے زائد مصنفات علوم قرآن، فقہ، غریب الحدیث، امثال، معانی الشعر اور غریب المصنف کے موضوعات پر ہیں[۳۱]

ابن ندیم اور ابن خلکان نے آپ کو صاحب تصانیف کثیرہ لکھا ہے[۳۲]

ابو طیب لغوی کا خیال ہے کہ چونکہ آپ کی تالیفات کو سرکاری سطح پر سراہا جاتا تھا اس لیے ان کی تعداد بہت زیادہ ہے[۳۳] آپ کی بعض معروف کتابوں کے اسماء ابن ندیم نے الفہرست (ص ۱۱۲) میں ذکر کیے ہیں نیز انباہ الرواۃ (جلد ۳، ص ۲۲)، معجم الادباء (ج ۱۶، ص ۲۶۰) وفیات الاعیان (ج ۴، ص ۶۳)، عیون التواریخ (ص ۲۸۸) مراۃ الجنان (ج ۲، ص ۸۸) اور کشف الظنون (جلد ۲، ص ۱۳۸۵) میں آپ کی تالیفات کا ذکر ملتا ہے۔ ہم اختصار کے پیش نظر صرف چند مصنفات کا ذکر کرتے ہیں۔

الاحداث، آداب السلام، ادب القاضی، استدراک الغلط، الامثال السائرۃ، الاموال، انساب الخیل، الایمان والنذور، الہجر والتقلیس، الحیض، الخطب والمواعظ، الشعار، شواہد القرآن، الطلاق، الطہارۃ، عدد آی القرآن، غریب الحدیث، غریب القرآن، الغریب المصنف، فضائل الفرس، فضائل القرآن، القراءات، القضاء وآداب الحکام، کتاب الایمان ومعاملہ و سننہ واستکمالہ ودرجاتہ، کتاب النحو، المجاز فی القرآن، المذکر والمونث، معانی الشعر، معانی القرآن، فضائل الفرسان، المقصور والممدود، الناسخ والمنسوخ، النسب، نصوص فی الحج، النکاح[۳۴]

تلامذہ

علامہ کے تلامذہ کی تعداد کا تعین مشکل امر ہے۔ ان کے بعض تلامذہ نے علم وفن

کے میدان میں بڑی شہرت پائی۔ اسماء الرجال کی کتب میں ان کے تلامذہ کے احوال بڑے شرح وبسط سے مذکور ہیں۔ علامہ کے علمی مرتبہ ومقام اور ان کی شہرت کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ ان کے تلامذہ میں صحاح ستہ کے بعض مولفین، تاریخ ورجال کے ماہرین، لغت وادب کے ائمہ اور فقہ وفتاویٰ کے مصنفین کے نام آتے ہیں۔ ان کے مشہور تلامذہ میں امام احمد بن حنبل، امام بخاری، یحییٰ بن معین، امام ترمذی، امام ابوداؤد سجستانی، علامہ البلاذری، علامہ الثعلبی، علامہ الدارمی، ابن ابی الدنیا، امام علی بن عبدالعزیز البغوی، شیخ ابوالحسن الطوسی، جیسے اکابر علماء شامل ہیں[۳۵]

رب قدیر وکریم حضرت علامہ ابوعبید القاسم بن سلام کے مرقد پر ہزار ہزار رحمتیں نازل فرمائے۔ (آمین)

حواشی ومراجع

[۱] ابن ندیم، الفہرست ص ۱۱۲، مطبوعہ القاہرہ، مصر، ۱۳۴۸ھ۔ الخطیب البغدادی، تاریخ بغداد ج ۱۲ ص ۴۰۳، مطبوعہ مصر ۱۹۳۱ھ۔ ابن سعد، طبقات، ج ۷ ص ۳۵۵، مطبوعہ سخاو۔ لیڈن۔ ۱۹۰۹ء

[۲] الذہبی، تذکرۃ الحفاظ، مطبوعہ حیدرآباد دکن۔ ۱۹۵۷م۔ تاریخ بغداد۔ ج ۱۲، ص ۴۱۵، طبقات ابن سعد، ج ۷، ص ۳۵۵۔

[۳] ابن عساکر، تاریخ مدینہ دمشق، حرف قاف، دارالکتب المصریہ۔

[۴] ابن خلکان، وفیات الاعیان، ج ۴ ص ۶۲ مطبوعہ مصر۔

[۵] روڈلف زلہائم، الامثال العربیہ القدیمہ، ص ۸۷ مطبوعہ بیروت ۱۹۷۱ء

[۶] ابن عساکر، تاریخ مدینہ دمشق (حرف قاف) الداودی، طبقات المفسرین، مطبوعہ القاہرہ ۱۹۷۲ء

[۷] ابن الاثیر، الکامل، و تاریخ بغداد ج ۱۲ ص ۴۰۴۔ القفطی، انباہ الرواۃ علی انباہ النحاۃ، مطبوعہ، مصر ۱۹۷۳ء

[۸] ابن خلکان، وفیات الاعیان، ج ۴ ص ۶۱۔ یاقوت الحموی، معجم الادباء، ج ۱۶ ص ۲۵۴۔ مطبوعہ احمد فرید، مصر ۱۹۳۶ء۔ ابن عماد الحنبلی، شذرات الذہب، ج ۲ ص ۵۵، مطبوعہ مصر ۱۳۵۰ھ امام نووی، تہذیب الاسماء واللغات، ج ۲ ص ۲۵۷، مطبوعہ القاہرہ۔ ابن ندیم، الفہرست، ص ۱۱۲

۹؎ ابن عساکر، تاریخ دمشق (حرف قاف) انباہ الرواۃ، ج ۳ ص ۱۷، معجم الادباء، ج ۱۶ ص ۲۶۰۔

۱۰؎ القفطی، انباہ الرواۃ، ج ۳ ص ۱۳۔ ابن عساکر، تاریخ دمشق (حرف قاف) ابن الانباری، نزہتہ الالباء، ص ۱۳۸، مطبوعہ القاہرہ، مصر ۱۹۶۸ء۔ الیاقوت، معجم الادباء، ج ۱۶ ص ۲۵۵۔ ابن کثیر، البدایۃ والنہایۃ، ج ۱۰ ص ۲۹۱، مطبعۃ السعادۃ، القاہرہ۔

۱۱؎ نزہتہ الالباء، ص ۱۳۸، معجم الادباء ج ۱۶ ص ۲۵۵، البدایۃ والنہایۃ ج ۱۰، ص ۲۹۱، تاریخ دمشق (حرف قاف) انباہ الراۃ، ج ۳ ص ۱۵۔

۱۲؎ الصحاح (قسس) ج ۲ ص ۹۶۰۔ ابو عبید القاسم بن سلام، غریب الحدیث، ج ۱ ص ۲۳۶، مطبوعہ حیدرآباد دکن ۱۹۶۷ء۔

۱۳؎ ابوبکر زبیدی، طبقات النحویین واللغویین، ص ۲۲۹، القاہرہ ۱۹۴۸ء ابن عماد الحنبلی، شذرات الذہب، ج ۲ ص ۵۵، القاہرہ ۱۳۵۰ھ۔ محمد بن شاکر الکتبی، عیون التواریخ، ص ۲۸۸۔ دار الکتب المصریۃ۔ ابن قاضی شہبہ، طبقات ابن قاضی شہبہ، ج ۲ ص ۲۲۴۔ دار الکتب المصریہ۔

۱۴؎ البخاری، التاریخ الکبیر، ج ۴ (۱) ص ۱۷۲، مطبوعہ حیدرآباد دکن، ۱۳۶۰۔ الزبیدی، طبقات النحویین واللغویین، ص ۲۱۹، القاہرہ ۱۹۵۴ھ۔ ابن حجر، تہذیب التہذیب، ج ۸ ص ۳۱۵، حیدرآباد دکن ۱۳۲۶ھ

۱۵؎ خطیب، تاریخ بغداد، ج ۱۲ ص ۴۱۵۔ نزہتہ الالباء ص ۱۴۱۔ انباہ الرواۃ، ج ۳ ص ۲۰۔ ابن مکتوم، تلخیص اخبار النحویین، ص ۱۹۲، دار الکتب المصریہ۔

۱۶؎ السیوطی، بغیۃ الوعاۃ فی طبقات اللغویین والنحاۃ، ج ۲ ص ۲۵۴، القاہرہ ۱۹۶۴ء۔ ابن الجزری، طبقات ابن الجزری، ج ۲ ص ۱۸، القاہرہ ۱۹۳۵ء نیز ابو الفدار، تاریخ ابو الفدار، ج ۲ ص ۳۶، مکتبہ النہضہ مصر۔ ابن حجر عسقلانی، تہذیب التہذیب، ج ۸ ص ۳۱۵، مطبوعہ حیدرآباد دکن

۱۷؎ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۲ ص ۴۰۴۔ السبکی، طبقات الشافعیہ، ج ۱ ص ۲۷۰، مطبوعہ القاہرہ ۱۳۲۴ھ ابن خلکان۔ وفیات الاعیان۔ ج ۴ ص ۶۱

۱۸؎ السبکی، طبقات الشافعیہ۔ ج ۱ ص ۲۷۱۔ محمد بن شاکر الکتبی، عیون التواریخ، ص ۲۸۹، دار الکتب المصریۃ۔ خطیب، تاریخ بغداد، ج ۱۲ ص ۴۰۸۔

۱۹؎ الزبیدی، طبقات النحویین واللغویین۔ ص ۲۱۸۔ القاہرہ ۱۹۵۴ھ۔

۲۰؎ الداودی۔ طبقات المفسرین ج ۲ ص ۳۶۔ القاہرہ ۱۹۷۲ء۔

۲۱؎ المزی ج ۴، ص ۳۱۹۔ الداودی ج ۲، ص ۳۹ تاریخ دمشق (حرف قاف)

۲۲ھ المزی، تہذیب الکمال ۵۵۵۔ عیون التواریخ ۲۸۸۔ تاریخ بغداد ج ۱۲ ص ۴۱۴
۲۳ھ تلخیص ابن مکتوم۔ ص ۱۹۲، نزہتہ الالبار ص ۱۴۱۔ انباہ الرواۃ ج ۳ ص ۲۱
۲۴ھ وفیات الاعیان ج ۴ ص ۶۱۔ تہذیب التہذیب ج ۸ ص ۳۱۶۔ البدایہ والنہایہ ج ۱۰ ص ۲۹۲
۲۵ھ بغیۃ الوعاۃ ج ۲ ص ۲۵۳۔ روضات الجنات ۵۴۶، مرآۃ الجنان ج ۲ ص ۸۴
۲۶ھ معجم الادباء ج ۱۶ ص ۲۵۵۔ طبقات النحویین واللغویین ص ۲۱۷
۲۷ھ الدواوی، طبقات المفسرین ج ۲ ص ۳۴ تاریخ بغداد ج ۱۲ ص ۴۰۴
۲۸ھ تاریخ دمشق (حرف قاف) تلخیص ابن مکتوم ۱۹۲
۲۹ھ وفیات الاعیان ج ۴ ص ۶۱۔ نزہتہ الالباء ص ۱۴۰۔ تاریخ بغداد ج ۱۲ ص ۴۱۱
۳۰ھ نزہتہ الالباء ص ۱۳۷۔ وفیات الاعیان ج ۴ ص ۶۱ معجم الادباء ج ۱۶ ص ۲۶۴
۳۱ھ ابن ندیم، الفہرست ص ۱۱۳
۳۲ھ مراتب النحویین ص ۹۴۔ السبکی، طبقات الشافعیہ ج ۱ ص ۲۶۰
۳۳ھ ابن ندیم الفہرست ص ۱۱۲، ۱۱۳۔ وفیات الاعیان ۴/۶۳ ابن حجر، المعجم المفہرس ص ۴۴۔ بروکلمان، تاریخ الادب العربی ج ۲ ص ۱۵۹
۳۴ھ میزان الاعتدال ج ۴ ص ۱۰۴۔ الرجبی، العبر، ج ۱ ص ۴۱۵۔ نیز ج ۲ ص ۵۴ سے ۶۵، ج ۲ ص ۱۲، ۵۴، ۶۲، ۶۵، بروکلمان، تاریخ الادب العربی، ج ۳، ص ۴۲

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی ایک اہم کتاب

ایمان وعمل کا قرآنی تصوّر

الطاف احمد اعظمی

○ ایمان وعمل کے مروجہ تصور کی کمزوریوں کی نشان دہی کرتی ہے۔ ○ قرآن وسنت کے نقطۂ نظر کی مدلل اور دلنشیں تشریح کرتی ہے۔ ○ ایمان وعمل کے تقاضے اور دنیا اور آخرت میں کامیابی کی راہ واضح کرتی ہے۔
افسٹ کی طباعت۔ خوبصورت سرورق۔ صفحات ۲۸۰ قیمت ۲۵ روپے لائبریری ایڈیشن ۳۰ روپے
ملنے کا پتا: ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۲

تعارف وتبصرہ

برصغیر میں مطالعۂ قرآن

سہ ماہی فکر ونظر اسلام آباد کی خصوصی اشاعت

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

جلد ۳۶، شمارہ ۴۷۳، جنوری تا جون ۱۹۹۹ء، صفحات ۳۹۶ قیمت ۱۰۰/- روپے

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد کے ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کے زیرِ اہتمام ایک چار روزہ سمینار "برصغیر میں مطالعۂ قرآن" کے مرکزی عنوان کے تحت ۲۸ اپریل تا یکم مئی ۱۹۹۷ء کو منعقد ہوا تھا۔ اس میں پاکستان کی جامعات، مدارس اور علمی حلقوں کے محققین نے شرکت کی تھی۔ اس سمینار میں جو مقالات پڑھے گئے ان کا انتخاب اب ادارہ کے ترجمان سہ ماہی مجلہ فکر ونظر کی زیرِ نظر خصوصی اشاعت کی صورت میں منظرِ عام پر آیا ہے۔

اس مجموعۂ مقالات کو تین ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ باب اول کا عنوان 'علوم القرآن' ہے۔ اس کے تحت چھ مقالات ہیں۔ ان میں دو مقالے خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ ایک ڈاکٹر عبدالرشید رحمت کا مقالہ "قرآن فہمی کے اصول۔ علمی کام کا جائزہ" جس میں پندرہ مفسرین (جن میں شاہ ولی اللہ م ۱۶۷۲ء اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی م ۱۸۱۰ء کے علاوہ سب بیسویں صدی کے ہیں) کی تفسیروں اور علوم قرآن کے موضوع پر تالیفات کی روشنی میں ان کے اصولِ تفسیر سے بحث کی گئی ہے اور دوسرا ڈاکٹر اعجاز فاروق اکرم کا مقالہ "برصغیر میں مطالعۂ قرآن" جس میں برصغیر میں انجام پانے والے قرآن کے تراجم اور تفاسیر کا مبسوط جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ باب دوم بعنوان "اردو تفاسیر اور مفسرین" کے تحت آٹھ مقالات ہیں۔ ان میں برصغیر کی تفاسیر بالخصوص بیان القرآن (تھانوی) تفسیر مرادیہ (مراد اللہ) التفسیرات الاحمدیہ (ملا جیون) تفہیم القرآن (مودودی) تفسیر ثنائی (امرتسری) اور تفسیر ضیاء القرآن (کرم شاہ) کا تعارفی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ باب سوم کے تحت دو مقالات ہیں جن میں چند قرآنی مخطوطات کا تعارف کرایا گیا ہے۔

اس خصوصی شمارہ کے بعض مقالات معیاری اور تحقیقی ہیں لیکن بعض سرسری

انداز میں لکھے گئے ہیں اور بعض ناقص معلومات فراہم کرتے ہیں۔ مثلاً ڈاکٹر فضل احمد کے مقالہ "برصغیر کے حوالہ سے خدماتِ لغات القرآن کا تحقیقی جائزہ" میں مولانا عبدالکریم پاریکھ کی کتاب "لغات القرآن" کا تذکرہ انگریزی اور ہندی دونوں زبانوں کی کتابوں میں کیا گیا ہے۔ لیکن اردو زبان کی کتب لغات القرآن میں اس کا ذکر نہیں ہے جبکہ یہ کتاب اصلاً اردو زبان میں لکھی گئی ہے۔ اسی طرح اردو کتابوں میں غلام احمد پرویز کی لغات القرآن کا بھی ذکر نہیں ہے۔ مولانا حمیدالدین فراہی کی کتاب مفردات القرآن کا تذکرہ عربی کتابوں میں بھی ہے اور اردو کتابوں میں بھی حالانکہ اردو زبان میں اس کا ترجمہ اب تک نہیں ہوا ہے۔

اس خصوصی اشاعت پر ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کے ڈائرکٹر جنرل ڈاکٹر ظفر الاسحاق انصاری اور مدیر مجلہ ڈاکٹر صاحب زادہ ساجدالرحمٰن مبارک باد کے مستحق ہیں۔ امید ہے علمی حلقوں میں اس کی پزیرائی ہوگی۔ (محمد رضی الاسلام ندوی)

مولانا مسعود عالم ندویؒ۔ حیات اور کارنامے

ڈاکٹر عبدالحمید فاضلی

ناشر: مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز۔ ابوالفضل انکلیو نئی دہلی۔ ۲۵

اشاعت: جولائی ۱۹۹۸ء، صفحات: ۲۵۱ قیمت ۶۰ روپئے

مولانا مسعود عالم ندویؒ (۱۹۱۰ - ۱۹۵۴ء) کا شمار بیسویں صدی عیسوی کے نصفِ اول کے عربی زبان وادب کے اساطین میں ہوتا ہے۔ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کے عربی ترجمان ماہنامہ الضیاء کی ادارت کے ذریعہ انھوں نے عالم عرب کے ادباء اور صحافیوں سے اپنی علمی وادبی صلاحیت کا لوہا منوایا تھا۔ جماعت اسلامی سے وابستگی کے بعد دارالعروبۃ للدعوۃ الاسلامیہ کا قیام، مولانا مودودی کی تحریروں کی عربی میں منتقلی اور عرب ممالک میں جماعت اسلامی کا وسیع پیمانے پر تعارف ان کی وہ عظیم خدمات ہیں جنھیں کبھی فراموش نہیں کیا جاسکتا۔ ان کی وفات کے بعد ان کے رفقاء واحباب، منتسبین اور تلامذہ کے قلم سے بعض تعزیتی اور تاثراتی تحریروں کے علاوہ ۱۹۵۵ء میں مجلہ چراغ راہ کراچی نے ان پر ایک خصوصی شمارہ شائع کیا تھا۔ اس کے

علاوہ ان کی دینی، علمی اور ادبی خدمات کا کوئی جائزہ اب تک نہیں لیا جا سکا تھا۔ اللہ جزائے خیر دے ڈاکٹر عبدالحمید فاضلی لکچرر شعبۂ اسلامک اسٹڈیز مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کو جنھوں نے محنت اور خوش اسلوبی سے یہ خدمت انجام دی ہے۔ وزارت ترقی انسانی وسائل حکومت ہند کی جانب سے عربی و فارسی کی تعلیم و تدریس میں مصروف روایتی اداروں کے فارغین کو تحقیقی وظائف دیے جاتے ہیں۔ یہ علمی کام بھی اسی کے تحت انجام پایا ہے۔

یہ کتاب پانچ ابواب پر مشتمل ہے۔ باب اول میں مولانا مسعود عالم ندوی کے حالاتِ زندگی پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ باب دوم میں عربی زبان و ادب میں ان کی خدمات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ باب سوم میں ان کے بارے میں عالم اسلام کے مشہور اہل علم و فضل کے تاثرات نقل کیے گئے ہیں۔ باب چہارم میں ان کی تحریروں کے آئینے میں ان کے عقائد و نظریات، سیرت و اخلاق، عشقِ رسول، عجز و انکسار، دینی غیرت و حمیت اور تنقید نگاری کا تعارف کرایا گیا ہے۔ باب پنجم میں ان کے مکاتیب جمع کیے گئے ہیں اور باب ششم میں ان کی اہم تصانیف کا تعارفی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔

یہ کتاب جو بڑی حد تک مجلہ چراغ راہ کے خصوصی شمارہ کی مرہونِ منت ہے، اس کے ذریعہ مولانا مسعود عالم ندوی کی علمی و ادبی خدمات پر بڑے مرتب انداز میں اجمالی روشنی پڑتی ہے۔ اگرچہ بہت سی معلومات کی اب بھی کمی محسوس ہوتی ہے۔ ماہنامہ الضیاء کی ادارت اور دارالعروبہ کے ذریعہ مولانا مودودی کی کتابوں اور جماعت اسلامی کے لٹریچر کے عربی تراجم مولانا مسعود عالم ندوی کی علمی و ادبی خدمات کے دو جلی عناوین ہیں۔ لیکن دونوں کے بارے میں معلومات بہت تشنہ ہیں۔ الضیاء میں کون کون سے کالم تھے؟ اور کن موضوعات پر مقالات شائع ہوتے تھے؟ مولانا مسعود عالم ندوی کے ان میں کتنے مقالات شائع ہوئے؟ مقالات کے علاوہ ان کی اور کون کون سی تحریریں اس مجلہ کی زینت بنیں؟ اسی طرح دارالعروبہ کے تحت مولانا مرحوم نے کن کن کتابوں کا خود ترجمہ کیا اور کن کتابوں کے دوسروں نے ترجمے کیے اور مولانا نے نظر ثانی اور اصلاح کی خدمت انجام دی؟ ان سوالات کا ہمیں مطلق جواب نہیں ملتا۔ کتاب میں جا بجا اس کا ذکر تو ہے کہ الضیاء کے علاوہ عالم عرب کے مختلف مجلات مثلاً الفتح، المسلمون، الزہراء الدعوۃ اور منبر الشرق وغیرہ میں مولانا کے عربی مقالات

شائع ہوئے ہیں۔ لیکن وہ کون سے مقالات ہیں ان کا علم نہیں ہو پاتا۔ کتاب کے آخر میں مولانا کے مطبوعہ مضامین کی بڑی ناقص فہرست مرتب کی گئی ہے۔ مولانا کے حالاتِ زندگی کے ضمن میں ان کی عائلی زندگی پر مطلق روشنی نہیں پڑتی۔ صـ۱۵۴ پر ان کے مکاتیب کے ضمن میں دو خطوط کا عکس دیے جانے کا تذکرہ ہے مگر عکس موجود نہیں ہے۔ صـ۸۵ پر مولانا محمد ناظم ندوی کو محمد نظام ندوی لکھا گیا ہے۔ اسی طرح ایک ہی نام صـ۹۰ پر محمد کاظم سباق اور صـ۱۷۷ پر محمد ناظم سباق درج ہے۔ صـ۱۷ پر درج آیت کا ترجمہ غلط ہے۔ مولانا محمد ارتضاء الدین حاذق ضیائی اور جناب محمد ارشد نے کتاب پر نظر ثانی اور ادارت کی خدمت انجام دی ہے لیکن بعض اقتباسات کی تکرار اور کہیں کہیں زبان و بیان کے سقم کو دیکھتے ہوئے مزید توجہ اور اصلاح کی ضرورت کا احساس ہوتا ہے۔

امید ہے آئندہ اشاعت کے موقع پر یہ خامیاں دور کر لی جائیں گی۔ (محمد رضی الاسلام ندوی)

مولانا سید جلال الدین عمری کی ایک اہم تصنیف

اسلام میں خدمت خلق کا تصور

خدمت خلق کا صحیح تصور۔ غلط تصورات کی تردید۔ خدمت خلق کا اجر و ثواب۔ خدمت کے مستحقین۔ وقتی خدمات۔ رفاہی خدمات۔ خدمت کے لیے انفرادی و اجتماعی جد و جہد۔ موجودہ دور میں خدمت کے تقاضے اور ان پر عمل کی شکلیں۔ مصنف کے جاندار قلم نے ان تمام گوشوں کو نکھار دیا ہے۔ صفحات: ۱۷۶ قیمت: ۴۰ روپیے

وقت کے اہم موضوع پر اس پہلی مستند کتاب کا انگریزی ترجمہ

THE CONCEPT OF SOCIAL SERVICE IN ISLAM

کے عنوان سے شائع ہو چکا ہے

صفحات: ۱۶۵ ——— قیمت: ۵۰ روپیے

ملنے کا پتہ: مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھپور، علی گڑھ

فہرست مضامین سہ ماہی تحقیقات اسلامی بابت ۱۹۹۹ء

مضامین	مضمون نگاران	شمارہ	صفحہ
حروف آغاز			
مولانا صدرالدینؒ اصلاحی۔ کچھ یادیں کچھ تاثرات	سید جلال الدین عمری	۱	۵
انسانی حقوق اور اسلامی ریاست قسط ۱	"	۲	۱۲۵
" " ۲	"	۳	۲۴۵
" " ۳	"	۴	۳۶۵
تحقیق وتنقید			
ایبین میں مسلم فن تعمیر کا ارتقا	ڈاکٹر سید آصف علی رضوی	۱	۲۳
سلسلۂ چشتیہ کی مشہور کتاب فوائد الفواد۔ ایک تجزیاتی مطالعہ	مولانا احتشام الحق قاسمی	۱	۴۹
امام طبریؒ اور محدثین کرام۔ احادیث کا تقابلی مطالعہ	پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی	۲	۱۵۰
سبزواری کا فلسفۂ وجود	ڈاکٹر محمد ثناء اللہ ندوی	۳	۲۷۲
مسند سعد بن ابی وقاص ایک تعارف	ڈاکٹر محمد عتیق الرحمٰن	۴	۳۸۱
بحث ونظر			
کتب میلاد کی روایات اور ان کا استناد	ڈاکٹر محمد سلیم	۱	۶۰
ملت ابراہیمی اور اسلام	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	۲	۱۹۱
رویت ہلال۔ اختلاف مطالع اور فلکی حساب ۱	مفتی محمد صباح الدین قاسمی	۳	۲۹۴
" " ۲	"	۴	۳۹۶
سیر وسوانح			
مجدد الف ثانی حضرت شیخ احمد سرہندیؒ	ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری مترجم: مولانا محمد شتاق تجاروی	۱	۸۳

۴۷۷

مضامین	مضمون نگار	شمارہ	صفحہ
سیر و سوانح			
حسن بن محمد صغانیؒ (ایک نامور محدث)	ڈاکٹر خالد ظفر اللہ داؤدی	۲	۲۱۷
علامہ ابن سلام ہرویؒ (حیات و خدمات)	پروفیسر نور احمد شاہتاز	۴	۴۶۱
سیاسیات عالم			
حزب اللہ بیسویں صدی کی پہلی اسلامی تحریک	ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی	۳	۳۲۷
ترجمہ و تلخیص			
امامت عظمیٰ کا قیام	ڈاکٹر عبد اللہ بن ابراہیم الطریقی مترجم مولانا جرجیس کریمی	۴	۴۲۷
تعارف و تبصرہ			
اندلس میں علوم قرأت کا ارتقاء	سید جلال الدین عمری	۱	۱۱۲
جدید ترکی میں اسلامی بیداری	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	۱	۱۱۴
سہاہی احوال و آثار	"	۱	۱۱۶
قرآن کریم میں نظم و مناسبت	"	۲	۲۳۳
فقیہ الشام امام اوزاعی	"	۲	۲۳۴
ماہنامہ الفرقان لکھنؤ (اشاعت خاص)	ڈاکٹر منور حسین فلاحی	۲	۲۳۶
ید بیضا	ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	۲	۲۳۹
حجیت سنت	مولانا محمد جرجیس کریمی	۳	۳۵۴
لاہور کے تین خاص شمارے	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۳	۳۵۵
برصغیر میں مطالعہ قرآن	ڈاکٹر محمد رضی الاسلامی ندوی	۴	۴۷۳
مولانا مسعود عالم ندویؒ۔ حیات اور کارنامے	"	۴	۴۷۴

فہرست مضمون نگاران تحقیقات اسلامی بابت ۱۹۹۹ء

مضمون نگار	مضامین	شمارہ	صفحہ
مولانا احتشام الحق قاسمی	سلسلۂ چشتیہ کی مشہور کتاب فوائد الفواد ایک تجزیاتی مطالعہ		۴۹

مضمون نگار	مضامین	شمارہ	صفحہ
ڈاکٹر سید آصف علی رضوی	اسپین میں مسلم فن تعمیر کا ارتقاء	۱	۲۳
سید جلال الدین عمری	مولانا صدرالدین اصلاحی کچھ یادیں کچھ تاثرات	۱	۵
,,	اندلس میں علوم قراءت کا ارتقاء (تبصرہ)	۱	۱۱۲
,,	انسانی حقوق اور اسلامی ریاست قسط ۱	۲	۱۲۵
,,	,, ۲	۳	۲۴۵
,,	,, ۳	۴	۳۶۵
ڈاکٹر خالد ظفر اللہ داؤدی	حسن بن محمد صغانیؒ (ایک نامور محدث)	۲	۲۱۷
مولانا سلطان احمد اصلاحی	لاہور کے تین خاص شمارے (تبصرہ)	۳	۲۵۵
ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی	حزب اللہ بیسویں صدی کی پہلی اسلامی تحریک	۳	۳۲۷
ڈاکٹر محمد ثناء اللہ ندوی	سبزواری کا فلسفہ وجود	۳	۲۷۲
مولانا محمد جرجیس کریمی	حجیت سنت (تبصرہ)	۳	۳۵۴
,,	امامت عظمیٰ کا قیام (ترجمہ)	۴	۴۲۷
ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی	جدید ترکی میں اسلامی بیداری (تبصرہ)	۱	۱۱۴
,,	سرسید احمد کے احوال و آثار ,,	۱	۱۱۶
,,	ملت ابراہیمی اور اسلام	۲	۱۹۱
,,	قرآن کریم میں نظم و مناسبت (تبصرہ)	۲	۲۳۳
,,	فقیہ الشام امام اوزاعی ,,	۲	۲۳۴
,,	ید بیضاء ,,	۲	۲۳۹
,,	برصغیر میں مطالعہ قرآن ,,	۴	۴۷۳
,,	مولانا مسعود عالم ندوی۔ حیات اور کارنامے	۴	۴۷۴
ڈاکٹر محمد سلیم	کتب میلاد کی روایات اور ان کا استناد	۱	۶۰
مفتی محمد صباح الدین قاسمی	رویت ہلال، اختلاف مطالع اور فلکی حساب ۱	۳	۲۹۴
,,	,, ۲	۴	۳۹۶
ڈاکٹر محمد عتیق الرحمٰن	مسند سعد بن ابی وقاص۔ ایک تعارف	۴	۳۸۱

مضمون نگاران	مضامین	شمارہ	صفحہ
مولانا محمد مشتاق تجاروی	مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی (ترجمہ)	۱	۸۳
پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی	امام طبری اور محدثین کرام۔ احادیث کا تقابلی مطالعہ	۲	۱۵۰
ڈاکٹر منور حسین فلاحی	ماہنامہ الفرقان (اشاعت خاص) تبصرہ	۲	۲۳۶
جناب نور احمد شاہتاز	علامہ ابن سلام ہروی	۴	۴۶۱

ادارۂ تحقیق وتصنیف اسلامی کی اہم پیشکش

عہد نبوی کا نظام حکومت

پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی

سیرتِ نبوی اور اس کے مختلف پہلوؤں پر اب تک چھوٹی بڑی بے شمار کتابیں لکھی جا چکی ہیں اور یہ سلسلہ تا قیامت جاری رہے گا۔ لیکن اس کتاب میں اس لحاظ سے جدت اور ندرت پائی جاتی ہے کہ وہ ایسے موضوعات پر مشتمل ہے جن سے کتب سیرت میں بہت کم تعرض کیا گیا ہے۔ ابتداء میں عہد رسالت میں ریاست کے تدریجی ارتقاء پر مختصر روشنی ڈالی گئی ہے پھر اس کے دور مبارک میں شہری نظم ونسق اور فوجی، مالی اور مذہبی نظاموں سے مفصل بحث ہے۔ اسلامی تاریخ اور سیرت نبوی پر پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی کا خاص موضوع ہے۔ ان کا نام اعلیٰ تحقیقی معیار کی ضمانت ہے۔

کتاب پر مولانا سید جلال الدین عمری سکریٹری ادارہ اور نائب امیر جماعت اسلامی ہند کا مختصر اور مفید مقدمہ بھی ہے۔

آفسٹ کی خوبصورت طباعت، عمدہ کاغذ، صفحات ۱۳۶ قیمت ۳۰/- زیادہ منگوانے پر خصوصی رعایت

مکتبہ تحقیق وتصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ